
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04051 5884

JOHN M. KELLY LIBRARY



Donated by
The Redemptorists of
the Toronto Province
from the Library Collection of
Holy Redeemer College, Windsor

University of
St. Michael's College, Toronto

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR

TRANSFERRED

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

BIBLIOTHECA
PROV. TORONTINAE
STUDENDATUS

TRANSFERRED

V - 7

CRITIQUE

ET

CATHOLIQUE

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR
TRANSFERRED

DU MÊME AUTEUR

Critique et Catholique. I. Apologétique. 6e édition. Paris, Letouzey et Ané, 1924, in-18, XIV-395 pages. **5 »**

Vie de sainte Catherine de Sienne, *par le bienheureux Raymond de Capoue, son confesseur.* Traduction du texte original latin. Paris, Lethielleux, 1904, in-8° écu avec gravures, XII-497 pages.......................... **4 »**

CRITIQUE

ET

CATHOLIQUE

PAR

Le P. Ét. HUGUENY, O. P.

PROFESSEUR

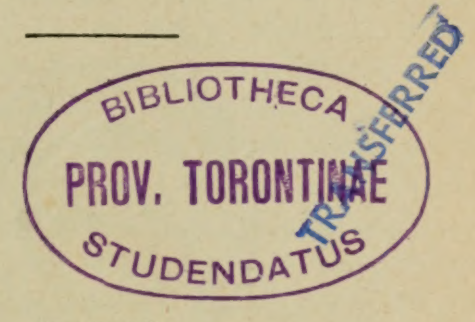
AU COLLÈGE THÉOLOGIQUE DU SAULCHOIR

II

APOLOGIE DES DOGMES

PREMIÈRE PARTIE

TÉMOIGNAGES ET ORIGINES DE LA RÉVÉLATION



PARIS

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

87, BOULEVARD RASPAIL, VI

1924

Cum permissu superiorum.

IMPRIMATUR
Parisiis, die 27 maii 1914,
H. ODELIN,
V. G.



CRITIQUE ET CATHOLIQUE

APOLOGIE DES DOGMES

OBJET, DIVISION ET MÉTHODE

1. Renan n'est pas tendre pour l'apologiste. La qualification d'« habile avocat » qu'il lui donne est un euphémisme. A l'en croire, l'apologiste ne serait habituellement qu'un malhonnête homme « dissimulant les trois quarts de son dogme pour enlever l'adhésion à l'ensemble, sans discussion de détail... et faussant son symbole pour le rendre acceptable. Faites-vous chrétien sur la foi de ce pieux sophiste, rien de mieux; mais souvenez-vous que tout cela est un leurre. Le lendemain, ce qui était présenté comme accessoire deviendra le principal; l'écorce amère, qu'on a voulu vous faire avaler sous un petit volume et réduite à sa plus simple expression, retrouvera toute son amertume. On vous avait dit que le galant homme, pour être chrétien, n'avait presque rien à changer à ses maximes; maintenant que le tour est joué, on vous apporte par surcroît une note énorme. Cette religion qui n'était, disait-on, que la morale naturelle, implique par-dessus le marché une physique impossible,

une métaphysique bizarre, une histoire chimérique, une théorie des choses divines et humaines qui est, en tout, le contraire de la raison [1]. »

Il est fort douteux qu'aucun apologiste, même parmi les prédicateurs de Notre-Dame, que vise spécialement Renan, ait jamais donné prétexte à l'accusation de déloyauté que porte contre eux le plus « habile avocat » de l'incrédulité au XIXe siècle. En est-il un seul qui n'ait hautement proclamé que la foi catholique avait ses mystères? Ils n'ont pas dit, c'est vrai, que les enseignements de cette foi étaient contraires à la science, à la raison métaphysique et à l'histoire. Mais si cette opposition n'existe pas, ou n'existe qu'en apparence, quel sera l' « habile avocat »? celui qui exploite ces apparences? ou celui qui met en garde contre leur mirage ?

Soucieux à bon droit de n'être pas même soupçonné de vouloir surprendre la confiance du lecteur que nous invitons à la foi, nous ne dissimulerons rien de la note à payer. Ayant dit tout d'abord les raisons impérieuses qui nous faisaient un devoir de demander la vérité religieuse à l'enseignement de l'Église catholique, nous allons examiner celles des propositions du credo catholique qui semblent le plus déconcertantes pour une raison chatouilleuse. Si nous arrivons à montrer que ces propositions n'ont rien de contraire aux sciences naturelles, à la métaphysique et à l'histoire, peut-être apparaîtra-t-il que l'homme raisonnable, si critique qu'on le suppose, ayant de bonnes raisons de donner sa confiance, n'en aura aucune de la refuser, et ne pourra par conséquent rester critique

[1] *Marc-Aurèle*, c. XXII, *Nouvelles apologies*, p. 403.

et raisonnable qu'en restant ou en devenant croyant.

Dans une première partie, nous parlerons des témoignages par lesquels la révélation arrive jusqu'à notre esprit : Magistère de l'Église, Tradition, Écriture sainte, et des origines de cette révélation, du Créateur qui en est l'auteur, de la créature spirituelle qui est capable de la recevoir, de la bonté avec laquelle Dieu gouverne sa créature et enfin de l'ineffable témoignage qu'il a donné de cette bonté en appelant, dès l'origine, Adam, le père du genre humain, à l'ordre surnaturel, et en ne l'abandonnant pas après son péché.

La seconde partie sera consacrée à l'examen des mystères qui sont l'objet propre de la révélation chrétienne confiée par le Christ à ses apôtres et à son Église : Trinité, Incarnation, Maternité divine de la très sainte Vierge, Rédemption, Sacrements, Fins dernières des individus et du monde.

2. L'exposé de toutes ces questions aurait pu constituer un cours de théologie développé en plusieurs in-octavo. Nous avons tenu à ne pas dépasser les limites de deux petits volumes, à la portée des bourses modestes et des modestes loisirs des jeunes prêtres absorbés par le ministère aussi bien que des jeunes étudiants non moins occupés pour lesquels nous écrivons. Ce sont les besoins particuliers de cette jeunesse cléricale et laïque qui nous ont dirigé dans le développement de questions sur lesquelles il nous était impossible de tout dire. Rappelant sommairement les objections et explications anciennes que nous supposions connues de nos lecteurs et qu'on trouve dans tous les manuels d'apologétique, nous avons insisté sur les formes nouvelles des difficultés

soulevées par les écrits modernistes. C'est pour ce motif que nous avons fait large part à l'histoire des dogmes et du développement de nos rites.

En tête de chaque chapitre nous avons généralement groupé les quelques propositions de foi qui s'imposent à notre croyance, puis les difficultés qu'elles soulèvent. L'histoire des points de foi contredits et leur exposé théologique donnent la réponse aux objections. On reprochera peut-être à ce procédé, emprunté à notre maître saint Thomas, de mettre la difficulté trop en évidence. L'inconvénient serait réel dans un sermon dont les auditeurs ne suivent pas avec une égale attention le commencement et la fin ; il n'existe pas pour un livre qui ne peut être lu que par des esprits sérieux et réfléchis. Tout en supposant nos lecteurs attentifs et réfléchis, nous n'oublions pas qu'ils sont jeunes, et croyons, à ce titre, pouvoir nous permettre de leur rappeler qu'ils ne doivent pas chercher dans la réponse à une objection la preuve de la vérité attaquée. Elle s'y trouve quelquefois, mais ce n'est pas le cas le plus fréquent. Cette seconde étude est de l'apologétique défensive ; qu'on ne lui demande pas des raisons de croire, mais seulement, avec une meilleure intelligence du dogme et de son histoire, la conviction qu'il n'y a aucune raison valable de ne pas croire.

PREMIÈRE PARTIE

TÉMOIGNAGES ET ORIGINES DE LA RÉVÉLATION

CHAPITRE PREMIER

LE MAGISTÈRE DE L'ÉGLISE

3. *Définitions du concile du Vatican.* — 4. *Motu proprio* « *Præstantia* » *de Pie X.* — 5. *Fausse et vraie infaillibilité.* — 6. *Erreurs reprochées aux papes.* — 7. *L'infaillibilité pontificale strictement limitée aux définitions.* — 8. *Rationalisme inconscient des ultra-infaillibilistes.* — 9. *Autorité des enseignements et jugements pontificaux non infaillibles.* — 10. *Questions délicates en matière scientifique connexe à la foi.* — 11. *Nécessité de sentences obligatoires quoique réformables.* — 12. *Nature de l'obligation qu'elles imposent.* — 13. *Soumission intérieure du fidèle ordinaire, du savant.* — 14. *Dommage limité qu'une sentence réformable erronée peut porter au progrès de la science catholique.* — 15. *Il y a, pour la science, dans le contrôle de l'Église, plus de profit que de désavantage.* — 16. *Nécessité du magistère pontifical pour la conservation du dépôt de la foi.*

3. « Avec l'approbation du saint concile nous enseignons et nous définissons comme dogme divinement révélé, que le pontife romain, parlant *ex cathedra*,

c'est-à-dire définissant dans l'exercice de sa charge de Pasteur et Docteur de tous les chrétiens, en vertu de sa suprême autorité apostolique, et en matière de foi ou de mœurs, une doctrine imposée à la croyance de toute l'Église, jouit, de par l'assistance divine à lui promise en la personne du bienheureux Pierre, de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu armer son Église pour la définition de la doctrine en matière de foi ou de mœurs; et qu'en conséquence, de pareilles définitions du pontife romain sont d'elles-mêmes, et non point en vertu de l'acceptation de l'Église, irréformables.

« Si quelqu'un, ce qu'à Dieu ne plaise, avait la présomption de contredire à ce que nous définissons ici, qu'il soit anathème. »

Ainsi parle Pie IX dans la constitution sur l'Église du Christ, élaborée, approuvée et promulguée dans la quatrième session du concile du Vatican [1].

Mais la définition solennelle n'est pas le seul organe de l'enseignement catholique ; le même concile du Vatican, dans sa constitution sur la foi catholique, déclare aussi : « Qu'on doit croire de foi divine et catholique tout ce qui est contenu dans la parole de Dieu, consignée dans l'Écriture sainte ou gardée par la Tradition, et tout ce que l'Église, soit par une définition solennelle, soit par son magistère ordinaire et

[1] Sess. IV, c. IV. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, auctore Henrico Denzinger. Edit. x^e quam paravit Cl. Bannwart, S. J., n. 1839 (1682). Nous citerons assez souvent ce recueil sous la simple mention d'*Enchir*. Les numéros entre parenthèses sont ceux des anciennes éditions.

universel, propose à notre foi comme divinement révélé [1]. »

4. Enfin le souverain pontife réclame encore le droit de pouvoir imposer à l'enseignement catholique par l'intermédiaire des Congrégations, ou par toute autre voie qui lui plaira, sans recourir à une définition solennelle et irréformable, des directions qui, sans être infaillibles, sont obligatoires. Les devoirs des catholiques vis-à-vis de ces directions sont nettement formulés dans le *motu proprio* de Sa Sainteté Pie X, en date du 18 novembre 1907 : « ... Nous voyons qu'il faut déclarer et prescrire, comme Nous le déclarons et prescrivons expressément ici, que tous sans exception sont tenus en conscience de se soumettre aux décisions du conseil pontifical des affaires bibliques se rapportant à la doctrine, comme ils seraient tenus de se soumettre aux décrets pontificalement approuvés des Sacrées Congrégations ; que ceux qui, par leurs paroles ou leurs écrits, s'élèveraient contre ces décisions, ne sauraient éviter la note de désobéissance et de témérité, et pour cela même, être exempts de faute grave, indépendamment du scandale qu'ils donneraient, et des autres péchés dont ils pourraient avoir à répondre devant Dieu pour les autres erreurs et témérités dont s'accompagnent le plus souvent pareilles résistances [2]. »

On ne nous accusera pas de dissimuler les difficultés ; nous venons de rapporter, au sujet du magistère de l'Église, les énoncés dogmatiques qui ont le

[1] Sess. III, c. III. *Enchir.*, n. 1792 (1641).

[2] Voir le texte latin intégral dans la *Rev. bibl.*, 1er janvier 1908, p. 5-7, et le texte français dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1er décembre 1907, p. 351-353.

plus offusqué la critique incroyante. La question du magistère ordinaire étant intimement liée à celle de la tradition, nous parlerons en même temps de l'une et de l'autre dans le chapitre suivant. — Il nous reste à montrer ici comment le dogme de l'infaillibilité des définitions solennelles et irréformables, et l'obligation des décrets des Congrégations romaines ou autres actes pontificaux réformables, n'ont rien de contraire à l'histoire et à la raison.

5. Pour pouvoir nier comme absurde le dogme de l'infaillibilité pontificale, l'incrédulité en a souvent faussé la notion et a prétendu que les catholiques considéraient désormais le pape comme une idole dont toute parole était un oracle. Il s'est trouvé, il faut l'avouer, des fidèles qui, par leurs exagérations, ont favorisé la méprise le plus souvent involontaire, mais quelquefois aussi déloyalement intentionnelle, des incroyants. Le seul exposé des conditions réclamées par la définition conciliaire pour l'exercice de l'infaillibilité coupe court à ces exagérations toujours déplorables, quels que soient les sentiments d'impiété ou de piété qui les inspirent, et supprime toutes les prétendues oppositions du dogme de l'infaillibilité pontificale avec l'histoire.

Infaillible ne veut pas dire impeccable, inutile d'insister sur une grossière méprise qu'on rencontre du reste assez rarement. Mais l'infaillibilité elle-même est limitée. Le pape peut se tromper dans toutes les questions de science, d'histoire et de philosophie étrangères à la foi, dans les mesures de discipline, d'administration, de politique qu'il prend pour le bien de l'Église, dans l'application des principes de morale à un cas particulier. Il peut se tromper encore en

matière de foi et de doctrine morale quand, dans une conversation, dans un sermon, dans un discours de réception, dans une lettre à un évêque, dans la solution d'un cas de conscience, dans un rescrit, il émet une opinion personnelle [1], ou même quand, dans l'approbation d'un décret de Congrégation, dans une encyclique, il donne un enseignement pontifical, mais sans manifester l'intention d'imposer cet enseignement comme un jugement définitif qui le lie lui-même et ses successeurs avec toute l'Église. Le pape ne peut point définir sans enseigner, mais il peut enseigner, et avec autorité, sans définir. Et quand il définit, l'infaillibilité ne garantit que les propositions qui sont l'objet même de la définition et non point les considérants, ou autres enseignements qui peuvent accompagner sa promulgation.

6. Contre l'infaillibilité pontificale ainsi entendue, que peut-on objecter au nom de l'histoire ? Le fait de saint Pierre blâmé par saint Paul [2] ? Saint Pierre n'a point erré en enseignant une fausse doctrine, mais a eu seulement pour les judaïsants une condescendance pratique qui lui semblait bonne, et qui paraissait à bon droit condamnable à saint Paul, puisqu'elle pouvait scandaliser les gentils et leur faire attribuer aux

[1] Une opinion ancienne, qui nous paraît un peu chimérique, prétend même que le pape, comme personne privée, pourrait être hérétique ou incroyant. Cette opinion, autorisée par des textes formels du vieux droit et par un concile romain tenu sous Adrien II, était commune parmi les théologiens et canonistes au temps de Bellarmin qui soutient l'opinion contraire comme plus probable. Bellarmin, *Controversiæ*, t. I, *De romano pontifice*, l. II, c. XXX et l. IV, c. VI ; Mazella, *De religione et Ecclesia*, disp. V, art. 6, n. 1045.

[2] Gal., II, 11-15.

pratiques juives plus d'obligation qu'elles n'en avaient.

Les hésitations de Zéphyrin à condamner Praxéas? Mais si la crainte de l'erreur contraire des théodotiens a pu empêcher Zéphyrin de traiter très sévèrement les modalistes, il faut bien reconnaître que les propos que lui prête Hippolyte n'ont rien que d'orthodoxe [1].

L'exposé doctrinal attribué à Calliste par Hippolyte ? Mais pouvons-nous en croire le témoignage d'Hippolyte contre son adversaire, alors que Calliste a condamné le modalisme avec Sabellius, et que Tertullien attribue à Praxéas et non point à Calliste les erreurs relevées par Hippolyte [2] ?

La faiblesse coupable de Libère? Libère consentit, après deux ans d'exil, à abandonner saint Athanase, à accepter la communion des évêques orientaux, et à signer une formule de foi où n'était pas mentionné le « consubstantiel » de Nicée ; mais en même temps il fit une « déclaration par laquelle il excluait de l'Église quiconque n'admettrait pas que le Fils est semblable au Père en substance et en tout [3]. » Cette compromission avec des gens qui devaient en abuser pour autoriser leurs erreurs, était faute grave, mais non point enseignement *ex cathedra* d'une hérésie.

[1] Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. I, c. XVII, p. 312.

[2] Duchesne, *op. cit.*, p. 314, 315.

[3] Duchesne, *op. cit.*, t. II, c. VIII, p. 281. Encore devons-nous noter que la faute du pape Libère n'est pas un fait absolument certain. Les conclusions de Mgr Duchesne, acceptées par dom Wilmaert, dans la *Revue bénédictine*, juillet 1908, *La question du pape Libère*, p. 360-367, sont combattues par le P. F. Savio, S. J., dans son ouvrage, *Nuovi studi sulla questione di papa Liberio*, Rome, 1909.

La trop naïve prudence d'Honorius? Le monothélite Sergius, patriarche de Constantinople, tout en protestant de son zèle pour les enseignements du concile de Chalcédoine, avait demandé cauteleusement au pape s'il ne serait pas sage de ne point parler de deux volontés dans le Christ, expression qui faisait scandale en Orient. Honorius répondit qu'en effet il serait prudent d'éviter une expression qui pourrait faire croire à l'existence, dans le Christ, d'une volonté inclinée au mal comme est celle de l'homme pécheur, et qu'il suffisait de bien affirmer les deux natures indivisiblement unies, mais non mêlées, du Verbe fait homme. On laisserait aux grammairiens le soin de discuter s'il fallait, en conséquence, employer le terme d'une ou de deux opérations, quand on parlait de cet unique opérant, *unus operator*, qu'est l'unique personne de l'Homme-Dieu [1]. Le pontife pensait prévenir de nouvelles discordes ; il avait compté sans la déloyauté des monothélites dont il ne connaissait pas encore les prétentions. Jean IV, d'abord secrétaire, puis successeur d'Honorius, eut beau protester contre le sens d'approbation positive de leur hérésie, que les monothélites donnèrent à la lettre d'Honorius; ils continuèrent à s'en autoriser, et, quand ils furent condamnés au VI[e] concile œcuménique tenu à Constantinople en 680, Honorius y fut anathématisé avec eux. Il n'avait point enseigné l'hérésie, mais, comme le dit Léon II, dans une lettre aux évêques d'Espagne, « il n'avait pas éteint, comme il convenait à l'autorité apostolique, les premières flammes de l'enseignement hérétique qu'il avait favorisé par sa négligence ». Si

[1] Voir le texte des deux lettres, *P. L.*, t. LXXX, col. 470-476.

sévère qu'on soit pour Honorius en le jugeant d'après les conséquences imprévues de ses lettres et non point d'après leur teneur et l'intention qui les dictait, on ne peut en faire un pape enseignant l'hérésie *ex cathedra* [1].

L'erreur des papes Étienne III, Jean VIII, Serge III, Jean X, Jean XII, saint Léon IX, Urbain II, Lucius III et Urbain III, sur les conditions de validité du sacrement de l'ordre [2]? Ces papes ont en effet réordonné ou fait réordonner des clercs, parce qu'ils jugeaient à tort que la première ordination de ces évêques, prêtres ou diacres, était nulle, soit pour cause de simonie, soit à raison de l'indignité du prélat consécrateur, quand ce prélat était déposé, excommunié ou schismatique. Mais s'ils ont appliqué à des cas concrets une opinion fausse, assez commune de leur temps, quoique discutée, sur une question où la doctrine de l'Église encore flottante ne devait être fermement arrêtée qu'au XIII[e] siècle, ils n'ont point enseigné cette opinion *ex cathedra*, avec la volonté manifeste de l'imposer à toute l'Église, comme une sentence définitive et irréformable.

La bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII? C'est une constitution dogmatique, comme en témoigne la finale : « Nous disons, nous déclarons et nous définissons qu'il est tout à fait de nécessité de salut pour toute créature humaine, d'être soumise au souverain

[1] Cf. Tillemont, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, t. XVII, p. 523, 527, 725; Hemmer, *Histoire de l'Église*, vol. I, 2[e] part., c. II, p. 243; Bellarmin, *Controv.*, vol. I, *De romano pontifice*, l. IV, c. XI.

[2] L'abbé Louis Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 101, 150, 156, 162, 169, 183, 238 et 322.

pontife. » Cette définition est très correcte; il est bien vrai que tous les hommes, les rois aussi bien que leurs sujets, doivent, sous peine de péché mortel, *de necessitate salutis*, reconnaître l'autorité du souverain pontife, à moins que l'ignorance invincible ne les excuse, comme elle excuse toute inobservance du droit divin positif. Mais, dans les développements qui précèdent et préparent cette définition, on trouve certaines propositions que les théologiens ne soutiendraient plus intégralement aujourd'hui, en particulier celle-ci : « Au témoignage de la vérité, il appartient à la puissance spirituelle *d'instituer la puissance temporelle* et de la juger si elle n'est pas bonne [1]. » Boniface VIII ne faisait que répéter presque littéralement les paroles d'Alexandre de Halès [2] formulant une conception théocratique du pouvoir temporel assez commune au moyen âge, aujourd'hui périmée. On ne dit plus qu'il appartient à l'Église d'instituer la puissance temporelle, mais si cette conception était dans l'esprit du pontife, il n'en est que plus remarquable qu'elle n'ait pas été canonisée dans les termes explicites de la définition. La rédaction des bulles des papes peut être parfois influencée par les idées de leur temps, leurs définitions ne relèvent que de l'immortelle vérité [3].

Les sermons de Jean XXII? Mais Jean XXII, tout en soutenant à tort que les âmes des bienheureux ne

[1] *Veritate testante, spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet et judicare, si bona non fuerit.*

[2] *Spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet ut sit, et judicare habet si bona non fuerit.* — Alexandre de Halès, *Sum. theol.*, pars IV*, q. x, m. v, art. 2.

[3] Cf. l'article *Boniface VIII*, par Hemmer, dans Vacant, *Dictionnairede théologie catholique*, t. II, col. 990-1002.

jouiraient de la vision béatifique qu'après la résurrection et le jugement général, avait si peu l'intention de définir pontificalement cette doctrine, qu'en face des controverses qu'elle suscita, il en décida aussitôt l'examen officiel dont il n'eut pas le temps de promulguer les conclusions, contraires à son enseignement de prédicateur et définies par son successeur Benoît XII, le 29 janvier 1336 [1].

La bulle que Sixte V donna comme préface à sa mauvaise édition de la Vulgate? Le pape y fait appel à tous les privilèges et à toute l'autorité qui lui est départie en sa qualité de successeur de Pierre; mais il ne définit aucune vérité; il oblige seulement la chrétienté à tenir l'édition de la Vulgate « qu'il a corrigée de son mieux », *prout optime fieri potuit emendatam*, pour édition authentique et officielle, pouvant servir de base légitime aux discussions théologiques, jusqu'à ce qu'il plaise à un autre pape d'en faire une meilleure, car il réserve expressément à ses successeurs le droit de provoquer et d'autoriser de nouvelles corrections [2]. Son successeur Clément VIII s'est hâté d'user de ce droit et il a bien fait. La bible Sixtine était vraiment authentique et officielle, ne donnant aucun enseignement contraire à la foi, mais son texte était fort peu critique. Sixte V y avait pour-

[1] Cf. l'article *Benoît XII*, par Le Bachelet, dans *Dict. de théol. cath.*, t. II, col. 657-673.

[2] *Districtius vero inhibemus, ne unquam perpetuis futuris temporibus novæ Vulgatæ editionis posthac Bibliorum sine expressa apostolicæ Sedis licentia textus imprimatur; neve quisquam privato aut peculiari suo sensu aliam editionem sibi confingere... audeat vel præsumat.* Voir le texte intégral dans l'*Introductio in N. T. libros sacros* de Cornely, vol. I, p. 465-674.

tant beaucoup travaillé lui-même, mais le privilège de l'infaillibilité, qui garantit les définitions des papes, ne garantit nullement leur sens critique dans le travail personnel que demande la correction ou la restitution des leçons originales d'un texte, fût-il biblique.

La condamnation de Galilée? Le 19 février 1616, par ordre de Paul V, tous les théologiens consulteurs du Saint-Office reçurent ordre d'examiner les propositions suivantes : 1° le soleil est le centre du monde et par conséquent immobile de mouvement local ; 2° la terre n'est pas le centre du monde ni immobile, mais se meut sur elle-même tout entière, d'un mouvement quotidien. Le 24 février, tous les consulteurs réunis déclarèrent que la première proposition était « absurde et fausse en philosophie et formellement hérétique, en tant qu'elle contredisait expressément de nombreux passages de la sainte Écriture, selon la propriété des mots et selon l'interprétation commune et le sens des saints Pères et des théologiens. » Quant à la seconde, ils déclarèrent encore à l'unanimité qu'elle était pareillement absurde et fausse en philosophie et au moins théologiquement erronée. En conséquence, le 25 février, la Congrégation du Saint-Office donna ordre à Galilée d'abandonner son opinion et lui défendit de l'enseigner et de la soutenir à l'avenir. Puis, le 25 mars, la Congrégation de l'Index prohiba tous les livres qui défendaient le système de Copernic. — Dix-sept ans après, en 1633, Galilée, qui avait trop compté sur la faveur d'Urbain VIII, pour faire rapporter le décret de 1616, et qui avait de nouveau soutenu son système dans un livre imprimé avec la permission de l'inquisiteur de Florence, fut, par ordre d'Urbain VIII, mandé au Saint-Office et condamné à abjurer les « erreurs et

hérésies » qu'il avait soutenues contre la défense du Saint-Siège. Le décret de 1616, qui prohibait les livres où étaient enseignés le mouvement de la terre et l'immobilité du soleil, fut assez mal observé dès la fin du XVII[e] siècle; il ne fut officiellement rapporté qu'en 1822 [1]. Rien encore, dans ces faits, qu'on puisse opposer au dogme de l'infaillibilité du pape définissant *ex cathedra*. La responsabilité des papes Paul V et Urbain VIII est certainement engagée dans les actes des Congrégations du Saint-Office et de l'Index, qui agissaient en vertu d'un pouvoir délégué par les deux papes, avec leur approbation et conformément à leurs convictions nettement manifestées, et cependant ces actes n'étaient point sentences pontificales infaillibles et irréformables [2]. La défense de soutenir ou d'ensei-

[1] Cf. Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse*, 1re série. *La condamnation de Galilée*, p. 296-387. On trouvera le texte original, italien, presque complet, du jugement du Saint-Office de 1633, dans Palmieri, *De romano pontifice*, c. XXXIII, n. X, p. 645-647.

[2] C'était déjà l'avis des théologiens contemporains, même de ceux qui étaient les adversaires du système de Copernic. Le P. Riccioli, un adversaire de l'opinion copernicienne, s'exprimait ainsi en 1651 dans son *Almagestum*, t. I, p. 52 : « Comme il n'y a pas encore eu sur cette matière de définition du souverain pontife, ni d'un concile dirigé ou approuvé par lui, il n'est pas encore de foi que le soleil tourne et que la terre reste immobile, du moins en vertu du décret même de cette Congrégation, mais tout au plus et seulement à cause de l'autorité de l'Écriture sainte, pour ceux qui sont moralement certains que Dieu a ainsi révélé. Cependant nous tous catholiques, nous sommes obligés par la vertu de prudence et d'obéissance, d'admettre ce que cette Congrégation a décrété, ou du moins de ne pas enseigner le contraire d'une manière absolue. » Citation empruntée au *Dictionnaire apologétique* de Jaugey, art. *Galilée*, col. 1363.

gner une thèse scientifique, en considération de l'opposition de cette thèse avec la foi et l'Écriture, est une mesure disciplinaire basée sur des considérants dogmatiques ; ce n'est pas une définition, et encore moins une définition infaillible et irréformable, quand elle ne procède pas immédiatement du pape qui peut déléguer son autorité, mais non point son privilège personnel d'infaillibilité dans la définition solennelle d'une doctrine.

7. Les faits que nous venons de rapporter sont ceux qu'on a le plus opposés à l'infaillibilité pontificale. Pas n'est besoin de les dénaturer, pour accorder croyance à la définition du concile du Vatican ; ils n'y contredisent nullement, mais s'opposent seulement aux interprétations fantaisistes des ultra-infaillibilistes, qui voudraient déclarer infaillible tout ce que disent ou décrètent le pape et les Congrégations romaines. Le pape n'est infaillible que lorsqu'il définit, et il ne définit que lorsqu'il le dit clairement, imposant à la foi de l'Église des propositions bien circonscrites et nettement formulées. On peut discuter sur le caractère d'infaillibilité de certains documents pontificaux antérieurs au concile du Vatican ; mais, depuis le concile qui a déterminé pour l'exercice de l'infaillibilité des conditions si faciles à réaliser et à manifester, s'il y a doute, il n'y a pas définition. Ce serait faire injure aux souverains pontifes que de supposer, qu'ayant la facilité de déclarer nettement leur intention de définir et l'objet de cette définition, ils emploient des formules douteuses qui leur permettent d'imposer tout d'abord leur enseignement comme infaillible, sans enlever à leurs successeurs la faculté de le déclarer réformable, s'il en est besoin.

8. Les exagérations des catholiques, qui voient partout des définitions infaillibles, viennent d'ailleurs d'un rationalisme inconscient contre lequel nous avons maintenant à protester. Il est nombre de gens qui prétendent ne vouloir donner leur assentiment qu'à des propositions garanties par une démonstration rigoureuse, ou, s'ils sont croyants, par une révélation infailliblement authentiquée. Ils sont bien obligés, dans la pratique de la vie quotidienne, de se contenter de moindres certitudes; on les voit même quelquefois, pour des opinions qui leur plaisent, devenir tout à fait crédules et s'en rapporter avec pleine confiance aux dires d'une somnambule ou d'une pieuse visionnaire. Mais leurs exigences reparaissent dès qu'il s'agit d'une proposition qui ne leur agrée pas ou qui n'est pas d'urgente application; pas d'assentiment, pas de croyance, quand il n'y a pas démonstration absolue ou définition. Si, affligés de ce travers et de cette infirmité d'esprit, ils sont cependant attachés de cœur aux vérités proclamées par l'enseignement pontifical, ils croiront nécessaire, pour la justification de leur foi et l'acceptation de cet enseignement par les fidèles, qu'il y ait définition, et verront dans toute encyclique un enseignement *ex cathedra;* si au contraire la parole du pape leur déplaît, ils auront vite fait d'en prendre à leur aise : pas de définition, je reste donc libre d'en penser ce qu'il me plaît.

9. Soyons donc critiques, c'est-à-dire raisonnables et non point déraisonnant par excès d'exigence intellectuelle. L'hypothèse du mouvement de la terre n'est point vérifiée par une démonstration rigoureuse; n'est-il pas ridicule de la nier? Les assyriologues n'ont point certes le privilège de l'infaillibilité; j'aurais

cependant mauvaise grâce, moi profane ou débutant dans cette science, à ne faire aucun cas des conclusions généralement admises en assyriologie. Les juges d'aucun tribunal ne sont infaillibles; à moins d'évidence contraire, je dois m'incliner devant leur sentence et croire à son bien-fondé. Un simple curé n'est point infaillible; son paroissien, à moins de raisons spéciales, doit accorder quelque créance à l'enseignement du prône du dimanche. L'évêque n'est point infaillible; mais déjà plus que le curé, il a de par l'Esprit-Saint mission d'enseigner, et ce serait faute de présomption que de rejeter sans raison très grave ses sentences doctrinales. Le pape enfin, enseignant sans définir, par la voix de ses encycliques ou de décrets approuvés des Congrégations romaines, n'est pas infaillible; mais à moins de penser que le privilège de l'infaillibilité enlève au pape, pour les cas où il n'y recourt point, l'autorité et les secours de l'Esprit-Saint, auxquels il a droit de par sa charge, il faut bien reconnaître que le Pasteur et le Docteur de toute l'Église a le pouvoir et le droit non seulement de définir infailliblement les vérités révélées, mais encore de rappeler, avec une autorité bien supérieure à toute autre autorité doctrinale, l'enseignement commun de l'Église, et de prohiber les conclusions pseudo-scientifiques qui mettent en péril la confiance du fidèle dans la révélation.

10. Le pape n'a habituellement rien à voir dans les questions de science profane. Mais il peut arriver et il arrive qu'une proposition formulée au nom de la science contredise une proposition communément admise parmi les catholiques. L'une ou l'autre de ces deux contradictoires est fausse. Ou bien la proposi-

tion de l'enseignement catholique appartient vraiment au dépôt de la révélation, et alors sa contradictoire est erronée et n'est qu'en apparence conclusion scientifique. Ou bien la proposition formulée au nom de la science est vraiment et sûrement conclusion scientifique et démontrée, c'est qu'alors l'opinion commune qu'elle contredit n'appartient qu'en apparence à la révélation.

Nous verrons en effet dans le chapitre de la tradition qu'il y a, parmi les opinions communes de la théologie catholique, trois sortes de propositions. Il y a des propositions immédiatement révélées, d'autres qui en sont les conclusions légitimes et nécessaires, d'autres enfin qui n'en sont que l'interprétation faite en fonction d'erreurs scientifiques universellement ou communément répandues au temps où l'esprit humain a reçu le dépôt sacré des vérités révélées. Ces dernières propositions sont destinées à être éliminées peu à peu de l'enseignement commun, à mesure que se dissiperont les erreurs communes d'ordre scientifique qui en ont été l'occasion ; mais il n'est point toujours si facile de les distinguer des secondes et même des premières. A laisser le soin de cette distinction aux savants et aux érudits catholiques, on courrait grand risque de voir des gens, trop confiants dans leurs recherches et leurs déductions personnelles, déclarer vérités acquises des conclusions ou des hypothèses scientifiquement erronées, et qualifier d'opinions caduques les propositions théologiques les plus intrinsèquement liées avec les dogmes les mieux définis. Nous en avons sous les yeux un exemple trop connu dans le cas de M. Loisy. M. Loisy ne voulait d'abord que délester l'enseignement ecclésiastique

des propositions qui lui semblaient antiscientifiques et non point essentielles au dépôt de la révélation. Mais, ayant eu la présomption de vouloir mener cette œuvre à bonne fin en dehors du contrôle de l'autorité doctrinale de l'Église, il en est arrivé à douter de Dieu. N'a-t-il pas écrit au sujet de l'existence de Dieu cette phrase significative de l'état d'esprit auquel est aujourd'hui condamné tout catholique qui rejette sa règle de foi : « Du oui ou du non, il n'existe pas de preuve rationnelle qu'on puisse qualifier de péremptoire. Or si, d'une part, on ne démontre pas l'existence de Dieu, puisque, d'autre part, on ne le voit pas, je ne sais pourquoi on croirait en Lui?... Cette impuissance même ne permet pas de nier Dieu : elle n'autorise qu'un point d'interrogation .» (Lettre à M. l'abbé X... [1].)

Omnis homo mendax. Tout savant est faillible, sujet aux entraînements de son idée personnelle et aux illusions qui en sont la conséquence. Mais l'erreur en matière de foi est particulièrement dangereuse. La négation de la moindre des vérités révélées ébranle et désagrège tout le bloc de l'enseignement catholique, tellement sont liés les énoncés dogmatiques qui nous représentent sous une forme fragmentaire l'inénarrable et surnaturelle unité de Dieu et de son œuvre. Mais s'il y a danger, même pour les prêtres et gens d'étude, à plus forte raison est-il nécessaire qu'une parole souverainement autorisée mette en garde la foule des fidèles contre les conclusions précipitées et les séductions d'une fausse science qui,

[1] Citation empruntée au compte rendu qu'a donné M. Maisonneuve de l'ouvrage de M. Loisy, *Quelques lettres sur des questions actuelles*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, mai 1908, p. 177.

sous prétexte et peut-être avec des intentions loyales de progrès et d'épuration de l'enseignement commun, attaque, en même temps que des opinions surannées, des vérités révélées dont l'Église ne doit laisser perdre aucune parcelle.

11. Dans cette mission de vigilance sur les conflits que soulèvent entre théologiens et savants les transformations continuelles et pas toujours progressives des données ou hypothèses scientifiques, le souverain pontife a de délicats problèmes à résoudre. Il est parfois difficile de dire si c'est l'opinion théologique commune qui n'appartient qu'en apparence à l'enseignement révélé, ou si c'est la thèse scientifique qui n'est qu'apparemment fondée. Pour une solution sûre, il faudrait les calmes et longues discussions des spécialistes, il faudrait l'épreuve du temps, généralement fatale aux théories pseudo-scientifiques. L'opinion catholique n'a pas toujours la patience d'attendre. Toute société a ses conservateurs et ses radicaux, ses traditionnels intégristes et ses passionnés de nouveauté. Tandis que ces derniers abusent des nouvelles prétentions de la science pour réclamer et annoncer des transformations ruineuses du dogme catholique, les premiers crient assez vite à l'hérésie et manifestent bien haut le trouble dans lequel va les jeter l'absolu déraisonnable de leur logique simpliste, si on laisse tomber un seul iota de l'enseignement qu'ils ont reçu. Les esprits s'échauffent et le bruit de la dispute, éclatant bien au delà de l'enceinte des écoles, s'en va troubler la foi des simples. Il devient alors nécessaire que le Docteur suprême de l'Église corrige les écarts d'opinion et de langage des deux partis, et mette un terme à leur controverse, en donnant sur

le point en litige, à défaut d'une définition qu'il juge prématurée, une solution qui s'impose et qui, tenant compte des exigences actuelles de la science et de la croyance, sauvegarde à la fois l'honneur et l'intégrité de l'enseignement catholique. C'est ce que font les souverains pontifes, par leurs encycliques et les décrets de la Congrégation du Saint-Office. Mais leur intervention ne ferait qu'ajouter une voix de plus à la discussion, si leur avis n'était pas donné avec une autorité qui exige respect et soumission.

12. Que doit être cette soumission? Il est certain que nous ne sommes pas tenus de donner à un enseignement réformable, si autorisé qu'il soit, le même assentiment de foi absolue qu'aux définitions irréformables et infaillibles. Il est non moins certain que tout catholique, quelles que soient ses convictions personnelles, n'a plus le droit de discuter et d'attaquer la sentence pontificale. Comment en effet cette sentence pourrait-elle arrêter les controverses, s'il était loisible de la discuter? C'est à ce titre que Sa Sainteté Pie X, voyant les discussions continuer après la publication des décisions de la Commission biblique, du décret *Lamentabili* et de l'encyclique *Pascendi*, a décrété que les décisions de la Commission biblique auraient même valeur que les actes des autres Congrégations, rappelé l'obligation qu'on avait de s'y soumettre et porté la peine d'excommunication contre ceux qui n'observeraient pas vis-à-vis du décret *Lamentabili* et de l'encyclique *Pascendi* l'attitude de la plus élémentaire des soumissions, celle du silence respectueux [1].

[1] « Nous déclarons et décrétons que si quelqu'un, ce qu'à Dieu

Mais ce silence ne suffit pas. Le catholique doit encore aux sentences pontificales une soumission intérieure quoique à des degrés divers, selon l'état divers des convictions personnelles que le fidèle a pu par ailleurs acquérir.

13. Pour aucun fidèle, l'assentiment intérieur donné à l'enseignement autorisé, mais non défini, n'est métaphysiquement certain, puisque toute possibilité d'erreur n'est pas exclue; mais il est et doit être moralement certain pour la masse des laïcs et des prêtres qui n'ont pas une connaissance personnelle très spéciale de la question. Dès lors qu'ils ne peuvent avoir qu'une opinion d'autorité, ne doivent-ils pas s'en rapporter avec une entière confiance aux jugements pontificaux, beaucoup plus autorisés que les conclusions discutées des savants, en matière de controverses religieuses?

Intérieure encore, mais non pas avec la même obligation de ferme adhésion, doit être la soumission du savant catholique à la sentence pontificale qui condamne des conclusions qu'il estimait suffisamment démontrées. Il n'est point exigé que le savant fasse aussitôt le sacrifice total de ses convictions rationnelles à un jugement qu'il sait réformable et qui lui paraît destiné à être réformé; mais encore peut-il, et doit-il, en face d'une sentence aussi autorisée, douter

ne plaise, en vient à cette audace, de soutenir l'une quelconque des propositions, opinions et doctrines réprouvées dans l'un ou l'autre des documents ci-dessus désignés, il est *ipso facto* frappé de la censure édictée au chapitre *Docentes* de la constitution *Apostolicæ Sedis*, laquelle est la première des excommunications *latæ sententiæ* simplement réservées au pontife romain. » Motu proprio *Præstantia*, du 18 novembre 1907.

de la légitimité de ses propres conclusions, se demander s'il ne s'est point fait illusion, et suspendre son assentiment jusqu'à ce qu'intervienne un nouveau jugement qui réforme le premier, ou une décision infaillible qui le confirme de telle façon qu'on ne puisse plus douter de sa vérité. Telle est l'opinion de Lehmkuhl [1], et qu'y a-t-il à cela de déraisonnable ?

Est-il déraisonnable qu'un savant doute de ses affirmations quand il se trouve en opposition avec les sentences, sinon infaillibles, du moins souverainement autorisées du Docteur suprême de l'Église sur des questions où on n'arrive généralement qu'à une certitude très relative ? Serait-ce que la modestie

[1] *Plane impossibile non est R. Congregationem a vero aberrare; quare temerarium quidem est, id sine novis et hucusque non allatis, neque perpensis rationibus vel saltem sine diligenti rationum examinatione assumere; attamen, si viro docto gravissimæ appareant rationes, non illico quidem assentiri debeat, sed sine temeritate assensum tunc liceat suspendere, doctrinam reprobatam non affirmando, neque positive negando, donec recursus ad altiorem auctoritatem, sc. R. pontificis, infallibile judicium factus sit. — Theol. moralis*, t. I, n. 304, 2.

Voici, d'après le P. Choupin, ce qui est permis au savant : « Tout en admettant le décret qui proscrit cette proposition, par exemple, comme erronée, nous pouvons, non pas extérieurement, publiquement (ce serait manquer au respect et à l'obéissance dus à l'autorité légitime), mais d'une manière privée, en notre particulier, chercher les raisons intrinsèques de la vérité ou de la fausseté de cette doctrine.

« Et si par hasard (le cas sera très rare) nous trouvions des raisons solides, qui semblent démontrer que cette proposition est vraie, humblement et respectueusement, nous pourrions les présenter à l'autorité compétente, par exemple à la Congrégation qui les pèserait.

« Si vraiment, après un nouvel examen de la question, la lumière se fait plus claire, plus complète, bref, si à cause des pro-

et la réserve, toujours de bon ton en matière d'opinions scientifiques, deviendraient sottise dès lors qu'elles favorisent le respect que l'on doit à l'autorité doctrinale de l'Église?

14. On objectera que la vérité scientifique peut avoir grandement à souffrir de pareille discipline. Quel moyen de sortir d'erreur au cas, extrêmement rare si l'on veut, mais cependant possible, d'un jugement pontifical erroné qui interdit toute discussion et entraine l'assentiment de la masse des catholiques? Il est incontestable qu'une sentence de ce genre retarderait les progrès de la science catholique dans la

grès de la science, on juge ces raisons sérieuses, concluantes, la Congrégation, sans contredire son premier décret, pourra déclarer, par une nouvelle décision, que cette proposition n'est pas erronée.

« Il n'y a, en effet, aucune opposition entre ces deux sentences, à savoir :

« Etant donné l'état actuel de la science, les circonstances, il est prudent et sûr de regarder cette proposition comme erronée, contraire à la sainte Ecriture;... ou, étant donné l'état actuel de la science, il n'est pas imprudent, il est sûr de regarder cette même proposition comme fondée, conforme à la sainte Écriture.

« Les circonstances ont changé : on comprend qu'il y ait deux jugements successifs, différents, tous les deux légitimes selon le temps. » *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Paris, 1907, p. 59, 60.

La distinction donnée par le P. Choupin pour résoudre par l'intervention d'un « fait nouveau » la contradiction de deux décrets successifs condamnant, puis approuvant la même proposition, est justifiée, mais ne paraît tout à fait obvie que pour des sentences rédigées comme celle où la Commission biblique, déclarant insuffisants les arguments présentés contre l'authenticité mosaïque du Pentateuque, semble réserver le cas où on en trouverait de nouveaux.

recherche du vrai; mais il ne pourrait y avoir qu'un retard. Les savants catholiques, qui auraient le malencontreux décret à défendre contre les attaques de l'incrédulité, seraient nécessairement amenés à étudier à fond la question débattue. Ils ne tarderaient pas à s'apercevoir que des raisons très solides démontrent la vérité de la proposition condamnée. Il ne leur serait point permis, il est vrai, d'attaquer publiquement la sentence pontificale, mais ils auraient le droit, et j'oserais dire, le devoir de vérifier les raisons qui militent contre ce jugement réformable, de les contrôler par les observations d'autres savants catholiques, et si elles sont reconnues sérieuses, de les présenter à un nouvel examen de la Congrégation. La Congrégation, qui a tout intérêt à ne point laisser les catholiques en état d'infériorité intellectuelle vis-à-vis des incroyants, ne saurait qu'être reconnaissante aux savants qui, tout en respectant son autorité, lui offrent plus de lumière, et cesserait d'urger les prohibitions du décret compromettant, si même elle ne le rapportait explicitement. C'est ce qui est arrivé pour le décret condamnant l'opinion de Galilée.

Le retard imposé en pareil cas aux progrès de la science catholique aura jeté quelque déconsidération sur l'Église, c'est vrai, et c'est la raison pour laquelle les Congrégations romaines ne procèdent et ne doivent procéder en ces matières qu'avec une extrême prudence, mais ce n'est pas un motif suffisant pour déclarer déraisonnable et injustifiée une intervention qui, somme toute, rend service à la science et est nécessaire à la conservation de la vérité religieuse.

15. Nous disons qu'au total, le contrôle de l'autorité doctrinale de l'Église rend service à la science,

parce que les retards qu'elle peut imposer à certains moments au progrès de la science catholique portent bien moins de préjudice à la cause de la vérité que les excentricités fantaisistes dans lesquelles se sont égarées si souvent, même et surtout dans ces derniers siècles, la science et la critique indépendantes [1].

16. Mais le profit que la science peut retirer de la discipline ecclésiastique est chose secondaire ; ce qui rend tout à fait nécessaire cette discipline, c'est la défense d'une vérité religieuse qui, donnée à l'homme par le témoignage d'une autorité surnaturelle, ne peut être abandonnée aux libres discussions et interprétations de la raison. La raison, laissée à elle-même, n'est pas plus capable de développer, sans la corrompre, la vérité révélée qu'elle n'était capable de la trouver. Pour faire l'union des esprits dans la possession intégrale d'une seule et même foi surnaturelle, il ne faut rien moins qu'une autorité dont le caractère monarchique assure la puissance unifiante et à laquelle une prérogative intellectuelle garantisse, en certains cas, l'infaillibilité, et, d'ordinaire, une souveraine compétence en matière d'interprétation du fait religieux. Le parlementarisme des conciles

[1] M. Harnack lui-même a noté les services que l'Église rend de ce chef à la science. Après avoir dit qu'elle a été la conductrice de la civilisation occidentale jusqu'au XIV[e] siècle, il ajoute : « En vérité il y a longtemps qu'elle n'est plus la conductrice, mais au contraire un frein ; et cependant dans son opposition aux fautes et aux précipitations du progrès des modernes, ce frein n'est pas toujours un mal », *aber gegenüber den Fehlern und Überstürzungen in den Fortschritten der Modernen ist ihr Hemmer nicht immer ein Unsegen*. — *Das Wesen des Christentums*, 2[e] édit., p. 154.

œcuméniques n'y suffirait point; ces grandes assises internationales ne peuvent se tenir utilement et faire efficacement le bien qu'avec le secours d'une autorité suprême qui les convoque, les dirige, en prévienne ou en arrête les conflits, en confirme les décisions et tienne la main à leur exécution. C'était déjà la pensée de saint Thomas. Après avoir cité comme témoignage du pouvoir absolu de définition doctrinale donné au pape, le fameux texte de saint Luc : « J'ai prié pour toi, Pierre, afin que ta foi ne défaille point; et toi, une fois converti, confirme tes frères » (Luc, XXII, 32), le saint docteur ajoutait : « Voici la raison de cette prérogative. La foi de toute l'Église doit être *une*, d'après cette parole de la Ire épître aux Corinthiens : Soyez tous d'accord dans l'expression de votre croyance, et qu'il n'y ait point de schismes parmi vous (I, 10). Conserver cette unité ne serait pas possible, si celui qui préside à toute l'Église ne mettait un terme aux discussions qui s'élèvent en matière de foi, par une sentence que toute l'Église doive tenir fermement. C'est ainsi qu'il n'appartient qu'à la seule autorité du souverain pontife de faire une nouvelle rédaction du Symbole, ou toutes autres choses qui intéressent l'Église entière, comme de réunir un concile général, etc... » (IIa IIæ, q. I, art. 10).

L'expérience a largement confirmé ce que disait le saint docteur de la nécessité du magistère pontifical. Pas d'autre moyen d'assurer l'unité de l'enseignement ecclésiastique et par conséquent l'intégrité du dépôt de la foi, puisque le oui et le non en matière de vérité révélée, tout comme dans l'ordre des vérités naturelles, ne peuvent être également vrais.

Les Églises orientales en appellent aux conciles. Depuis qu'elles sont séparées, elles n'ont pu ajouter un seul concile aux sept premiers dont elles se réclament, mais dont elles ne peuvent continuer l'œuvre. Aujourd'hui plus que jamais il leur est impossible de se réunir en assemblée internationale pour la décision des points de doctrine assez importants qu'elles discutent, et pour la lutte contre le rationalisme qui menace de les envahir. Les protestants ne veulent comme règle de foi que l'Écriture; nous avons vu[1] à quelle confusion de doctrine et à quelles négations radicales ils ont abouti. Les anglicans ont eu beau garder, avec l'Écriture, le respect de la tradition, ce n'était pas assez, sans l'autorité doctrinale des évêques et du souverain pontife, pour les préserver des divisions dont ne saurait les débarrasser le plus imposant des congrès pananglicans. Sans le magistère de l'Église, il n'est pas plus possible de déterminer sûrement le contenu de la Tradition qu'il n'est possible d'interpréter le sens surnaturel de l'Écriture. C'est ce dont nous allons nous rendre compte en étudiant spécialement, dans les chapitres suivants, ces sources de la foi que sont la Tradition et l'Écriture.

1. *Apologétique*, c. VIII, *L'Église et les Églises.*

CHAPITRE II

LA TRADITION

17. *Doctrine catholique.* — 18. *Nécessité d'une tradition.* — 19. *Objections contre la notion catholique de tradition* — 20. *Prétendus exemples d'un enseignement traditionnel abandonné,* — 21. *de formation d'un dogme nouveau.* — 22. *Développement vital du dogme traditionnel.* — 23. *Notion moderniste de la révélation.* — 24. *Notion catholique de la révélation. La révélation du côté de Dieu.* — 25. *La puissance obédientielle du côté de la créature.* — 26. *Révélation immédiate et révélation médiate.* — 27. *Lien de l'enseignement révélé et de la connaissance naturelle.* — 28. *Le développement du dogme d'après saint Vincent de Lérins.* — 29. *L'Eglise ne change rien, n'ajoute et ne retranche rien aux dogmes dont elle a la garde.* — 30. *Elle met en meilleure lumière des enseignements d'abord obscurs.* — 31. *Elle défend et conserve toujours ce qui a été une fois défini.* — 32. *Elle ne laisse tomber que les opinions qui ne sont pas doctrine catholique.* — 33. *Discernement des opinions communes appartenant à l'enseignement du* magistère ordinaire. — 34. *Que faire en cas de doute?* — 35. *Rien de contraire à la raison et à l'histoire dans la notion catholique de tradition.*

17. Si divine que soit l'assistance surnaturelle dont elle se réclame, l'Église ne se donne point comme l'organe de révélations nouvelles, mais comme la dépositaire fidèle et l'interprète des révélations anciennes. Le concile du Vatican l'a déclaré une fois de

plus : « Le Saint-Esprit n'a pas été promis aux successeurs de Pierre pour que, sous son influx révélateur, ils manifestent une doctrine nouvelle, mais pour qu'avec son assistance ils gardent saintement et exposent fidèlement la révélation livrée par les apôtres, le dépôt de la foi » (sess. IV, c. 4)[1].

Cette déclaration, sans être une définition, ne fait qu'exprimer une vérité si constamment et si instamment affirmée par l'Église, qu'on doit la tenir pour vérité de foi[2].

Il est également de foi que la vérité, dont l'Église a la garde, n'est pas tout entière contenue dans l'Écriture sainte. Il y a, en dehors des Livres saints, des traditions dogmatiques et morales que les apôtres ont reçues de la bouche du Christ lui-même ou de l'inspiration de l'Esprit-Saint et qui sont parvenues jus-

[1] *Enchir.*, n. 1836 (1679).

[2] Il n'est guère de conciles qui n'aient rappelé, dans leurs définitions des dogmes, qu'ils entendaient s'en tenir à la doctrine ancienne. C'est au nom de cette même autorité traditionnelle que les docteurs de l'Église ont toujours repoussé l'hérésie et les écrits apostoliques eux-mêmes proclament à réitérées fois, en termes plus ou moins explicites, la règle donnée à Timothée comme la loi de tout enseignement catholique : « O Timothée, garde le dépôt, en évitant les discours vains et profanes et les disputes de la fausse science, dont font profession quelques-uns qui se sont ainsi détournés de la foi. » I Tim., VI, 20. — « Retiens dans la foi et dans la charité qui est en Jésus-Christ, le modèle des saines paroles que tu as reçues de moi. Garde le bon dépôt, par le Saint-Esprit qui habite en nous. » II Tim., I, 13, 14 ; cf. Gal., I, 8, 9 ; Rom., XVI, 17 ; Coloss., II, 6, 8 ; II Jean, 9, 10 ; Jud., 3. — Sur tous ces témoignages, on peut consulter avec avantage la troisième partie de l'étude du P. de Grandmaison, S. J., sur le développement du dogme chrétien, dans *Revue pratique d'apologétique*, 15 juin 1908, p. 414-436.

qu'à nous, transmises et gardées par la pratique de l'Église et par la continuité de l'enseignement catholique toujours soucieux d'être fidèle à son passé [1]. A ceux qui mépriseraient un enseignement qu'ils sauraient et jugeraient prudemment être une de ces traditions, le concile de Trente dit le même anathème qu'aux contempteurs des Livres saints : « Si quelqu'un..., sciemment et après réflexion, méprise les susdites traditions, qu'il soit anathème [2] .»

Ces traditions ne sont point restées jusqu'aujourd'hui à l'état d'enseignement purement oral. On en retrouve l'écho plus ou moins fidèle ou plus ou moins mêlé de sons profanes, dans les écrits des Pères et des Docteurs de tous les temps. L'enseignement actuel de l'Église nous les livre, comme celui du passé nous les a gardées, sous une forme d'autant plus autorisée et garantie, qu'il s'affirme par un témoignage plus universel, plus constant, plus impératif, jusqu'à ce qu'il aboutisse à cette expression définitive et parfaitement authentiquée du magistère de l'Église, qu'est la définition solennelle. La somme de ces traditions constitue ce qu'on appelle la grande tradition catholique, qu'on pourrait définir : *l'ensemble des vérités révélées, que l'Église a reçues par les apôtres et*

[1] Nous traduisons largement le texte du concile de Trente, repris par le concile du Vatican..... *Supernaturalis revelatio, secundum universalis Ecclesiæ fidem a sancta Tridentina synodo declaratam, continetur in libris scriptis et sine scriptione traditionibus quæ ipsius Christi ore ab apostolis acceptæ, aut ab ipsis apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditæ, ad nos usque pervenerunt.* Concile du Vatican, sess. III, c. 2, *Enchir.*, n. 1787 (1636).

[2] *Enchir.*, n. 784 (666).

qu'elle nous a conservées par la continuité de son enseignement, sans qu'elles fussent consignées dans l'Écriture.

18. Que toute la doctrine catholique ne soit pas dans l'Écriture sainte, voilà ce dont l'esprit le plus critique ne saurait s'étonner. Il est, en effet, impossible que l'Écriture n'ait pas besoin d'une tradition indépendante qui nous garantisse l'inspiration et l'autorité des Livres saints et en fixe le canon ; il paraît, de plus, inévitable que des écrits, qui portent autant que les livres du nouveau Testament le cachet d'écrits d'occasion, ne contiennent pas tout l'enseignement du Christ et des apôtres.

19. Mais ce qui surprend dans l'idée que nous donne l'Église de sa Tradition, c'est cette manière de nous représenter la révélation comme un dépôt de vérités auxquelles la vie séculaire de la pensée chrétienne ne peut rien enlever, rien ajouter. N'y a-t-il pas là un défi à la raison et à l'histoire? — à la raison? puisque toute vie est mouvement, et qu'il n'est point de pensée vivante qui n'évolue ; à l'histoire? puisque l'histoire constate les étapes progressives de cette évolution dans la pensée catholique. Ce qui était hier d'enseignement commun dans l'Église est aujourd'hui tenu pour faux, et ce que ses docteurs niaient d'un commun accord comme impossible a été, depuis peu, défini comme vérité de foi. Voici des faits.

20. Il ne faudrait pas croire que ce fût uniquement le souci de défendre Aristote et Ptolémée qui fit condamner Galilée au XVIIe siècle. C'était plus encore la pensée qu'on devait s'en tenir à l'enseignement que tous les Pères et tous les Docteurs catholiques avaient donné comme garanti par le passage de l'Écriture où

il est dit que Josué arrêta le soleil. Nous avons sur ce point le témoignage irrécusable de Bellarmin [1], qui joua un des premiers rôles en cette affaire. Il soutenait à bon droit que l'unanimité des Pères et des Docteurs interprétait au sens obvie le fameux texte de Josué et enseignait le mouvement du soleil tournant autour de la terre immobile. On ne pouvait citer comme exception qu'un ou deux savants catholiques

[1] Voici ce que l'éminent cardinal écrivait en 1615 au carme Foscarini, défenseur de Galilée : « Je dis que, comme vous le savez, le concile défend d'interpréter l'Écriture sainte contre le sentiment commun des saints Pères, et si vous voulez lire, je ne dis pas seulement les saints Pères, mais les commentateurs modernes sur la Genèse, sur les Psaumes, sur l'Ecclésiaste, sur Josué, vous trouverez qu'ils s'accordent tous à expliquer selon la lettre que le soleil est dans le ciel, et tourne autour de la terre avec une extrême vitesse, que la terre est très éloignée du ciel, et reste immobile au centre du monde. Considérez maintenant, dans votre prudence, si l'Église peut tolérer qu'on donne aux Écritures un sens contraire aux saints Pères et à tous les interprètes grecs et latins. On ne peut pas répondre que ce n'est pas une matière de foi, parce que, si ce n'est pas une matière de foi, à raison de son objet, *ex parte objecti*, c'est une matière de foi, à raison de celui qui parle, *ex parte dicentis ;* de même, ce serait une hérésie de dire qu'Abraham n'a pas eu deux fils et Jacob douze, comme de dire que le Christ n'est pas né d'une vierge, parce que l'Esprit-Saint a dit l'une et l'autre chose par la bouche des prophètes et des apôtres.

« Je dis que s'il y avait une vraie démonstration prouvant que le soleil est au centre du monde et la terre au troisième ciel, que le soleil ne tourne pas autour de la terre, mais la terre autour du soleil, alors il faudrait apporter beaucoup de circonspection dans l'explication des passages de l'Écriture qui paraissent contraires et *dire que nous ne les entendons pas, plutôt que de déclarer faux ce qui est démontré*. Mais je ne croirai pas à l'existence d'une pareille démonstration avant qu'elle ne m'ait été montrée : et prouver qu'en supposant le soleil au centre du

dans les deux siècles précédents [1]. N'était-ce pas là un point de doctrine commune et traditionnelle qu'on a abandonné depuis? Peut-on dire, dès lors, que l'Église ne retranche rien de son enseignement?

21. Pourra-t-on dire du moins qu'elle n'ajoute rien? Le dogme de l'Immaculée Conception, dont on ne trouve pas, semble-t-il, d'affirmation explicite incontestable avant le XII[e] siècle [2], n'a-t-il pas soulevé l'op-

monde et la terre dans le ciel, on sauve les apparences, n'est pas la même chose que de prouver qu'en réalité le soleil est au centre et la terre dans le ciel. Pour la première démonstration, je la crois possible; mais, pour la seconde, j'en doute beaucoup, et, *dans le cas de doute, on ne doit pas abandonner l'interprétation de l'Écriture sainte donnée par les saints Pères...* » Lettre du 12 avril 1615, publiée par Domenico Berti, *Copernico e le vicende del systema Copernicano*, Roma, 1873, p. 121. Citation empruntée à l'étude de M. Vacandard sur la condamnation de Galilée, *Études de critique et d'histoire religieuse*, Paris, 1905, p. 306.

[1] Le premier qui affirma le mouvement de la terre autour du soleil fut Nicolas de Cusa dans son livre, *De docta ignorantia*, dédié en 1445 au cardinal Cesarini. Nicolas de Cusa fut nommé cardinal en 1448. C'est un siècle après que le chanoine Copernic, sur les instances du cardinal Schomberg, dominicain, évêque de Capoue, dédia au pape Paul III son livre *De revolutionibus siderum*. Cf. Vacandard, *op. cit.*, p. 299.

[2] On trouve bien dans Paschase Radbert, au IX[e] siècle (*De partu Virginis*, l. I, *P. L.*, t. CXX, col. 1371-1372), des témoignages qui tout d'abord semblent clairs, mais la pensée flottante de l'auteur permet d'en contester la portée. Quant à la fête de la Conception de la Vierge, qui, depuis le VIII[e] siècle, est inscrite dans les calendriers grecs, elle avait pour objet le miracle de la Conception de la Vierge annoncée par un ange à sainte Anne, jusque-là stérile. De là, le nom de *Conception d'Anne* que souvent elle portait. La même fête, qui apparaît en Irlande dès le IX[e] siècle, fut popularisée en Angleterre vers la fin du XI[e] et le commencement du XII[e] siècle par Elsin, abbé de

position de tous les grands docteurs du moyen âge, saint Anselme, saint Bernard, Alexandre de Halès, Albert le Grand, saint Thomas, saint Bonaventure[1] ? La définition de ce dogme au XIXe siècle ne se présente-t-elle pas dès lors comme une addition au credo primitif?

22. Eh bien! non. La proclamation du dogme de l'Immaculée Conception n'a pas plus été une addition au dépôt de la révélation que la réforme du décret condamnant Galilée n'en a été une diminution. En l'un et l'autre cas il n'y a eu que manifestation du progrès vital par lequel la doctrine catholique, toujours identique à elle-même, s'explicite et se précise, sans s'altérer. Mais, pour comprendre les lois et le caractère de ce progrès, encore faut-il avoir une idée exacte du fait de la révélation qui a donné au monde la vérité surnaturelle dont la tradition catholique garde et fait fructifier le trésor.

23. La révélation! un Dieu qui parle! anthropomorphisme mythologique, bon pour l'enfance de l'esprit humain, désormais inacceptable et définitivement condamné par le progrès de la réflexion philosophique; la révélation n'est et ne peut être que l'évo-

Ramsay, du diocèse de Worcester, Anselme, abbé de Saint-Edmond, neveu de saint Anselme, et Eadmer, moine de Cantorbéry. C'est ce dernier qui, pour justifier la nouvelle fête, écrivit le traité *De conceptione sanctæ Mariæ* où pour la première fois est exposée et défendue la thèse de l'Immaculée Conception, telle que le dogme l'a consacrée depuis. Cf. Vacandard, *Les origines de la fête et du dogme de l'Immaculée Conception*, dans la troisième série des *Etudes de critique et d'histoire religieuse*.

[1] Cf. Janssens, O. S. B., *Summa theologica*, Fribourg, 1902, t. v, *De Deo Homine*, pars IIa, *Mariologia*, p. 85-104.

lution vitale des pensées qui surgissent du fond même de l'être pensant, sous l'action divine qui n'est autre que la poussée naturelle de la vie, conditionnée par les phénomènes au milieu desquels elle s'épanouit. Ainsi pensent et parlent tous les modernistes.

24. L'accusation d'anthropomorphisme mythologique tombera d'elle-même devant le simple et bref exposé de l'idée que saint Thomas et la théologie catholique se font de la révélation, et cet exposé nous signalera du même coup l'erreur naturaliste qui supprime toute distinction entre la révélation, le développement de pensée qu'elle provoque et l'évolution naturelle de la connaissance humaine.

A la considérer du côté de Dieu, l'activité infinie, qui conditionne toute la vie de l'univers, ne se distingue point en actes multiples et divers; elle n'est qu'un seul et même acte, l'amour divin, toujours présent et agissant en toute créature. Mais multiples et divers sont les effets créés de cet amour selon les temps, les lieux et les individus, divers surtout selon qu'ils s'affirment par un développement naturel ou surnaturel des facultés mises en activité.

25. Chaque activité créée a naturellement une sphère d'action qu'elle ne dépasse point, à moins d'être soumise à l'influx d'une cause d'ordre supérieur à celles auxquelles son mouvement est naturellement subordonné. C'est ainsi que l'églantier, dans les meilleurs terroirs et les conditions climatériques les plus favorables, ne produira que des églantines, tant que ne sera pas intervenu le travail intelligent du jardinier qui lui fera donner des roses. Mais si l'homme peut ainsi surélever l'activité d'un végétal qu'il n'a pas créé, à plus forte raison Dieu peut-il tirer de l'activité

intelligente des actes supérieurs à ceux que peut y éveiller le jeu des forces naturelles[1].

Cette capacité de surélévation de l'activité créée sous certains influx divins, cette *puissance obédientielle*, comme disent les théologiens, n'est cependant pas absolument sans limites et sans lois. Dieu ne pourra jamais faire penser une pierre et ne saurait point non plus tirer de notre intelligence un acte vital, si surnaturel soit-il, qui n'ait quelque analogie avec nos pensées naturelles, qui ne s'y rattache par quelque lien, au moins en tant que perfectionnement de notre idée foncière de l'être universel.

La révélation n'est donc pas et ne saurait être, comme on l'en a faussement accusée, l'introduction violente, dans l'esprit, de concepts complètement étrangers à notre nature intelligente, mais seulement la surélévation de certains de nos concepts naturels, leur extension et leur adaptation à la représentation de réalités, qui sont pour le moment en dehors de la sphère de notre perception naturelle. Ces concepts ainsi surélevés ne peuvent jamais représenter adéquatement leur objet surnaturel; mais, comme nous le dirons plus en détail en parlant des dogmes, ils nous en font deviner quelque chose dans le clair-obscur de la foi, en attendant que le plein épanouissement de la lumière, dont la foi est l'aurore, nous donne, de la réalité divine, une idée, encore inadéquate sans doute, mais aussi vivante que celle que nous recevons des réalités sensibles par la vision immédiate.

26. A quel titre pourrait-on dénoncer la prétendue impossibilité d'une pareille surélévation de notre

[1] *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. II, art. 3.

connaissance ? Multiples sont les moyens par lesquels Dieu peut la réaliser et parler à l'homme. Parmi ces moyens il ne faut pas seulement compter la formation d'apparitions extérieures, de théophanies qui font entendre aux oreilles du prophète une parole matériellement vocalisée, ou l'excitation de constructions imaginatives symbolisant l'objet de la révélation. Il est un troisième mode de révélation qui complète les deux premiers et se suffit à lui seul, c'est la touche divine intérieure, qui fait saisir au prophète le sens des apparitions et des visions et qui, même en l'absence d'apparitions extérieures et de visions imaginatives, éveille en lui quelque idée des réalités du monde supérieur. Pour que surgissent ces idées surnaturelles, il suffit que l'action divine provoque dans l'esprit du prophète de nouvelles combinaisons des concepts et des images d'ordre naturel et donne la conviction absolue de la vérité des jugements et des modifications conceptuelles qu'entraînent ces combinaisons supérieures à celles que l'esprit peut naturellement trouver[1].

Quand Notre-Seigneur nous dit : « Mon Père et moi, nous sommes un », aucune des idées qui entrent dans cette affirmation n'est totalement étrangère à l'ordre naturel ; tous les mots sont pris du langage le plus ordinaire ; mais ces concepts ainsi associés se modifient les uns les autres et nous conduisent à l'idée de cette réalité mystérieuse qu'est l'association de deux *moi* distincts dans l'unité de l'être divin. Sous

[1] Sur la nature de la révélation, il faut étudier la question d la prophétie dans S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIae, q. CLXXI CLXXVII, et tout particulièrement q. CLXXI et q. CLXXIII, art. 2.

l'influx de lumière intellectuelle surnaturelle que met en l'âme de Jésus la grâce conséquente à l'union hypostatique, le Christ a, tout à la fois, l'intelligence du sens précis de son affirmation, de la valeur nouvelle des concepts d'origine naturelle qui la composent, et la profonde conviction de sa vérité. Avec moins de clarté, puisqu'ils ne sont touchés que par une action surnaturelle transitoire et moins merveilleuse, les autres prophètes acquièrent d'une manière analogue l'intuition et la conviction des vérités supérieures qu'ils ont mission de nous enseigner. Cette surélévation de l'intelligence humaine, par une augmentation tout intérieure d'énergie intellectuelle et par un éveil intérieur d'idées, qui ne requiert pas toujours des visions et des apparitions, est le premier stade de la révélation, la révélation immédiate.

A cette révélation immédiate succède la révélation médiate, l'enseignement du prophète qui, en nous communiquant la vérité révélée, met entre nous et Dieu l'intermédiaire d'une intelligence et d'une parole humaines. Cette révélation médiate exige, pour être crue et reçue comme principe de la vie de foi, une touche immédiate de Dieu qui surélève l'esprit du croyant, comme il a surélevé l'esprit du prophète. Mais ce qu'il importe de noter, c'est que la révélation médiate, aussi bien et à plus forte raison que la révélation immédiate, a comme véhicule des mots et des concepts empruntés à l'ordre naturel.

27. Bien loin qu'elles soient des formules impensables, blocs erratiques dans le courant de la vie intellectuelle du croyant, les propositions révélées sont donc l'expression d'une pensée vivante, greffée sur la pensée naturelle, lui empruntant ses idées et ses mots,

dépendante il est vrai de l'affirmation extérieure de la révélation, mais dépendante aussi de la vie intérieure du croyant, car la connaissance analytique que nous avons de la vérité révélée varie à l'indéfini avec l'indéfinie diversité des modalités de notre pensée soumise au double influx des forces naturelles qui la développent et des diverses mesures de grâce qui la surnaturalisent. De là vient que, sans aucune révélation nouvelle depuis les apôtres, par le seul mouvement de la vie de l'esprit et de la grâce dans les individus et dans l'Église, la pensée catholique peut progresser quant à l'analyse et à l'emploi des vérités révélées, se développer, s'expliciter et s'épurer, sans changer en son fond.

28. On a beaucoup écrit depuis cinquante ans sur ce développement[1], et tous les auteurs catholiques s'en sont référés sur cette question aux suggestives considérations qu'y a consacrées un moine du v[e] siècle, saint Vincent de Lérins, dans son Commonitoire[2]. Est-ce à dire que saint Vincent entendait le développement de la doctrine catholique dans un sens aussi large que les leçons de l'histoire l'ont fait entendre à ses commentateurs modernes ? C'est fort douteux. Dans une thèse de doctorat, approuvée en 1903 à l'Institut catholique de Paris, M. W.-S. Reilly, S. S., a bien montré comment le saint moine, fidèle aux

[1] On trouvera un excellent résumé des théories inacceptables d'Harnack, Sabatier, Gunther, Loisy, Tyrrel, et des esquisses ou théories catholiques de Joseph de Maistre, Mœhler, Franzelin, Newman, Blondel, dans les articles du P. de Grandmaison, S. J., *Le développement du dogme chrétien*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1[er] et 15 avril 1908.

[2] *P. L.*, t. L, col. 637-684.

opinions de son école de Lérins, avait écrit le Commonitoire avec la préoccupation dominante d'urger la valeur de l'argument traditionnel : *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*, pour l'opposer aux doctrines progressives de l'école augustinienne sur la grâce, qu'il considérait comme des nouveautés dangereuses[1]. Mais tout en insistant outre mesure sur la nécessité de n'enseigner que ce que les Pères anciens ont eux-mêmes enseigné, saint Vincent a su reconnaître qu'on ne pouvait condamner la pensée catholique à l'immobilité de la mort. Il en a symbolisé et décrit le développement vivant dans des comparaisons et des formules qui, dépassant peut-être la pensée de l'auteur, expriment parfaitement l'idée que l'expérience des siècles nous a donnée du progrès compatible avec la fidélité à l'enseignement traditionnel. Voici les plus suggestives :

« N'y aura-t-il donc aucun progrès de la religion dans l'Église du Christ? Il faut qu'il y ait progrès et le plus large possible.

[1] W.-S. Reilly, *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus. Étude sur la règle de foi de saint Vincent de Lérins*, Tours, 1903. Voici la conclusion : « Le principe *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*, qui, bien expliqué, peut être accepté, ne l'a pas été suffisamment par l'auteur du Commonitoire.

« Il reste pourtant qu'il affirme fortement la possibilité du progrès dans la doctrine de l'Église, qu'il est beaucoup plus explicite à cet égard qu'aucun autre Père de l'Église...

« Il y a dans son ouvrage des expressions, surtout les figures du ch. XXIII, qui rendraient bien l'idée de Newman sur le développement, si elles se trouvaient dans un écrit de Newman. Encadrées comme elles le sont dans le Commonitoire, on ne peut pas leur donner la même portée ; mais rien n'empêche de voir dans le chapitre sur le progrès une remarquable intuition d'une loi qu'il nous est plus facile d'énoncer, maintenant que le progrès s'est opéré dans une large mesure. »

« ... Il faut qu'avec le cours des âges et des siècles, l'intelligence, la science et la sagesse de tous et de chacun, des individus comme de toute l'Église, croissent beaucoup et vigoureusement, mais en restant dans leur ordre, c'est-à-dire fidèles au même dogme, au même sentiment, à la même pensée. Que la religion, dans les âmes, imite le progrès des corps, qui, en vieillissant, développent et manifestent leur quantité, en gardant leur identité. Grande est la différence entre la fleur de l'enfance et la maturité de la vieillesse; et cependant ceux qui deviennent vieux sont les mêmes qui avaient été adolescents. L'état et l'extérieur de l'homme changent, sans que néanmoins il cesse d'être une seule et même nature, une seule et même personne. Petits sont les membres des enfants à la mamelle, grands sont ceux des jeunes gens, ce sont cependant les mêmes membres. L'enfant en a autant que l'homme; *et si certains organes n'apparaissent qu'à un âge plus mûr, c'est qu'ils étaient virtuellement contenus dans la semence, de telle sorte que rien n'apparaît de nouveau dans les vieillards qui n'ait été auparavant à l'état latent dans les enfants*[1]...

« ... L'Église du Christ, soigneuse et prudente gardienne des dogmes qui lui sont confiés, n'y change jamais rien, n'en diminue rien, n'y ajoute rien, n'ampute pas son enseignement de ce qui lui est nécessaire, ne le surcharge pas de superfluités, ne perd rien de ce qui est à elle, n'usurpe pas ce qui lui est étranger, mais concentre toute son activité dans la contemplation fidèle et sage des vieilles vérités. C'est ainsi qu'elle met en meilleur jour et dégage des enseignements qui,

[1] *Commonitorium*, c. XXIII, *P. L.*, t. L, col. 667-668.

autrefois, n'étaient qu'à peine esquissés et ébauchés, qu'elle consolide et confirme les vérités déjà distinctement exprimées, et qu'elle garde celles qui ont été confirmées et définies[1]. »

Un bref commentaire de ce dernier paragraphe nous donnera, je l'espère, une idée suffisamment précise et complète de la vie de l'enseignement catholique.

29. 1° *L'Eglise du Christ ne change rien, n'enlève rien, n'ajoute rien au dépôt dogmatique qui lui a été confié. Ecclesia sedula et cauta depositorum apud se dogmatum custos, nihil in his unquam permutat, nihil minuit, nihil addit.* — Ce dépôt est l'ensemble des faits surnaturels qui ont été et restent le principe de la vie religieuse nouvelle apportée au monde par Jésus. Tous ces faits principes, l'Incarnation du Verbe, la divine et virginale maternité de Marie, la Rédemption, la mission du Saint-Esprit, l'institution de l'Église et de l'action sacramentelle, ont été posés dès le début ; les grâces qui ont suivi ne sont pas une révélation nouvelle de la bonté de Dieu, mais seulement la continuation des grâces premières. Tous ces faits ont été proclamés dans la prédication et les écrits apostoliques, et tout l'enseignement catholique n'a jamais eu qu'un but, maintenir et développer la connaissance

[1] *Christi... Ecclesia, sedula et cauta depositorum apud se dogmatum custos, nihil in his unquam permutat, nihil minuit, nihil addit, non amputat necessaria, non apponit superflua, non amittit sua, non usurpat aliena ; sed omni industria hoc unum studet ut vetera fideliter sapienterque tractando, si qua sunt illa antiquitus informata et inchoata, accuret et poliat ; si qua jam expressa et enucleata consolidet, firmet ; si qua jam confirmata et definita custodiat. — Op. cit.*, col. 669.

de ces merveilles anciennes et durables, car l'Église est pleinement convaincue qu'aucun fait surnaturel nouveau ne viendra modifier le mode de communications intimes établi, pour cette vie, entre Dieu et l'homme par Jésus et ses apôtres.

Quand donc nous parlons de développement de la connaissance des faits surnaturels précités, il faut distinguer entre connaissance et connaissance, entre l'intuition, la connaissance expérimentale, mais aussi globale, de la réalité concrète dans toute son efficacité, et la pensée discursive, l'analyse spéculative, la dissection rationnelle des divers concepts avec lesquels nous essayons de décomposer en idées bien explicites, mieux proportionnées à notre connaissance naturelle, l'impression qu'a produite sur notre conscience le fait surnaturel manifesté par la révélation et accepté par la foi. Autre est la connaissance que donne à l'enfant la vue de son père, autre est celle qu'il obtient en se détaillant les signes caractéristiques qui lui permettront de le faire reconnaître par un étranger. Autre est la connaissance du musicien qui se délecte à l'audition d'une harmonie de maître, autre celle du mathématicien qui chiffre les rapports numériques des sons de cette harmonie. La connaissance du Verbe incarné, que les apôtres avaient puisée dans leurs rapports intimes avec Jésus avant sa Passion et après sa résurrection, est toute différente de celle que le théologien trouve dans l'étude d'un traité de l'Incarnation.

La première, l'intuition, dépend surtout du degré d'illumination surnaturelle et d'expériences vécues. Les simples formules de l'Évangile et de la catéchèse apostolique suffisaient et suffisent encore, comme

cause extérieure, à la provoquer. Les apôtres l'ont eue autant et plus qu'on ne l'aura jamais après eux ; ils avaient un sentiment plus profond et plus vrai de la pureté et de la grâce de Marie que ne l'ont aujourd'hui nombre de croyants à l'Immaculée Conception. Cette connaissance intuitive se transmet dans l'Église de génération en génération comme un ferment dont la pâte humaine peut subir plus ou moins l'action, selon les temps et les individus, mais qui garde toujours la même vertu intrinsèque. Elle est « l'essence du christianisme », l'ineffable vérité jetée dans le monde par l'Évangile ; c'est à l'analyser et à la traduire en formules distinctes et définies, que va tout l'effort de la seconde forme de connaissance religieuse. Le progrès intellectuel du christianisme n'est qu'un travail de lente intégration dans la pensée discursive de ce qui a existé tout entier dans la pensée intuitive de ses fondateurs. Ce progrès est indéfini parce que « tout symbole, tout système de définitions, toute théologie à forme spéculative demeure inadéquate, non seulement à la « réalité sous-jacente »[1] — qui en douterait? — mais aussi à *l'expression inspirée qui nous en a été donnée à l'origine.* » C'est de ce progrès de la pensée discursive qu'il nous faut maintenant parler.

30. 2° *L'Église met en meilleur jour et dégage des enseignements qui tout d'abord n'étaient qu'esquissés et ébauchés — studet ut... si qua sunt illa antiquitus informata et inchoata, accuret et poliat.* — Les simples formules primitives de l'Écriture inspirée ou de la pré-

[1] B. Allo, O. P., *Foi et système*, Paris, 1907, c. VI, *Germe et ferment*, p. 261 ; J.-V. Bainvel, S. J., *De magisterio vivo et traditione*, n. 140, 141 ; Adhémar d'Alès, S. J., *La tradition chrétienne dans l'histoire*, dans les *Études*, 5 août 1907, p. 388-392.

dication apostolique, du fait même qu'elles sont pleines d'une vérité surnaturelle débordant les mots, appellent un exposé qui nous monnaie le trésor qu'elles contiennent. D'ailleurs les pensées qu'elles éveillent dans l'esprit où elles sont reçues, ne peuvent, pas plus qu'aucun autre acte intellectuel, se soustraire aux lois d'analyse et de synthèse qui régissent toute la vie de l'intelligence. Il est impossible qu'elles ne soient pas comparées et associées aux pensées révélées ou rationnelles avec lesquelles elles ont quelque parenté ou quelque analogie. De ces comparaisons ou associations naissent des précisions qui délimitent la connaissance discursive dans la représentation analytique ou synthétique qu'elle se fait de la vérité révélée et des conclusions qui fécondent les concepts primitifs, nous en détaillent la vérité globale, et jettent même parfois un jour nouveau sur les réalités de l'ordre naturel [1].

Celles de ces précisions et conclusions qui sont le plus nécessairement liées avec l'ensemble des propositions explicitement révélées sont érigées par l'Église en formules dogmatiques, gardiennes et protectrices de la connaissance intuitive contre les fausses interprétations possibles de la pensée spéculative [2]. L'unité de Dieu, la divinité et la distinction du Père, du Fils

[1] Le R. P. Gardeil a bien montré que c'était dans la vie de l'intelligence, plus que dans la vie matérielle, dans le développement scientifique plus que dans le développement du végétal, qu'il fallait chercher l'analogie qui pouvait le mieux éclairer le fait surnaturel du développement du dogme. Son étude est à lire. Cf. *Le donné révélé et la théologie*, I[re] partie, l. II, c. II, *Le développement du dogme*, p. 151.

[2] Les déductions moins immédiatement liées aux propositions révélées restent à l'état de pures conclusions théologiques.

et du Saint-Esprit, l'humanité et la divinité de Jésus sont clairement affirmées dans l'Évangile, mais à l'état de propositions séparées et non point coordonnées en synthèse organisée. Elles appelaient cette synthèse; mais encore fallait-il que l'esprit, en la faisant, ne sacrifiât rien de la vérité de chacune des propositions qu'il s'agissait d'associer. Il ne fallut rien moins que quelques siècles de discussion pour arrêter la formule synthétique de la Trinité, de la consubstantialité de trois personnes distinctes en un seul Dieu, la formule de l'Incarnation, de l'union des deux natures divine et humaine en la personne de Jésus, et pour définir ces formules comme l'expression correcte de la vérité évangélique, à l'exclusion de toutes les autres synthèses qui la diminuaient ou la corrompaient.

C'est la première manière du progrès doctrinal aboutissant à la mise à jour de ce qui n'était qu'ébauché, à la définition explicite des grandes lignes de l'organisation logique impliquée dans les données primitives de la révélation, des grands principes auxquels doivent se rattacher, pour être légitimes, toutes les conclusions par lesquelles la méditation théologique s'efforcera de prendre plus clairement conscience du contenu de sa foi.

Mais les déductions rigoureuses de la synthèse ou de l'analyse logique ne sont pas le seul moyen qu'ait l'Église de dégager un enseignement dogmatique des propositions explicitement révélées où il n'était qu'ébauché. Certaines propositions peuvent être conçues en termes susceptibles d'une interprétation plus ou moins extensive ou compréhensive. C'est parfois au cœur de la catholicité, à la piété éclairée par la vie de l'Esprit, plus qu'à la raison théologique, qu'il appar-

tiendra de chercher et de trouver la formule qui déterminera exactement le sens de la révélation, le jour où il en sera besoin, pour empêcher que le travail de la pensée spéculative ne porte quelque atteinte à l'intégrité de la connaissance intuitive. C'est le cas de la définition de l'Immaculée Conception.

Quelles sont les gloires de la revanche que la femme, grâce à son Fils, doit remporter sur le démon qui a séduit Ève[1] ? Jusqu'où va la plénitude de grâce qui fait de Marie la femme bénie entre toutes[2] ? De tout temps l'Église avait salué en Marie la plus pure fleur de l'humanité ; mais les témoignages des premiers siècles, qui proclament la très sainte Vierge sans péché, ne parlent pas de la souillure originelle. Aussi bien, à cette époque, ne distinguait-on pas encore pleinement les divers éléments du péché originel, ses conséquences pénales et son caractère de souillure. C'est seulement après la mise en lumière de ce caractère par la théologie augustinienne, que pouvait se poser explicitement la question de l'Immaculée Conception. Or, saint Augustin, sans avoir traité *ex professo* cette question, semblait bien être pour la négative. Il saluait en Marie la grâce exceptionnelle qui l'avait distinguée de tous les autres saints en lui permettant de ne commettre aucun péché véniel. « J'excepte la sainte Vierge Marie dont, par respect pour le Seigneur, je ne veux pas qu'il soit parlé quand il est question du péché. Dès lors, en effet, qu'elle a mérité de concevoir et

[1] *Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius : ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo ejus.* Gen., III, 15.

[2] *Et Angelus ingressus ad eam dixit : « Ave, gratia plena. Dominus tecum ; benedicta tu in mulieribus.* » Luc, I, 28.

d'enfanter celui qui est la sainteté même, il y a là pour nous une preuve qu'elle a reçu un surcroît de grâce qui l'a mise en état de remporter une victoire absolue sur le péché[1]. » Mais il ne s'agissait que de victoire sur le péché actuel, car le saint, qui insiste si souvent sur l'universalité de la souillure originelle, avait écrit : « Celui-là seul qui, devenu homme, reste Dieu, n'a jamais eu de péché, bien que né *d'une chair maternelle de péché*. Car ce qu'il reçut ainsi d'élément charnel, il le purifia avant de le recevoir ou en le recevant[2] ». C'est cette phrase très explicite qui a inspiré toutes les propositions théologiques du moyen âge sur la sanctification de Marie après sa conception ou au moment de l'Incarnation. Le pélagien Julien ayant objecté qu'en ces conditions Marie avait été soumise au diable, Augustin répondit : « Nous n'attribuons pas Marie au diable par droit de naissance, mais à Dieu, parce que le droit même de la naissance est aboli par la grâce de la renaissance[3] ». Saint Augustin approche ici de la vérité, mais il n'y arrive point parce qu'il voit dans cette grâce de renaissance, non pas un privilège de préservation particulier à Marie, mais la grâce commune à tous les prédestinés qui, « même avant de naître, sont déjà fils de Dieu, » *etiam nondum nati, jam*

[1] *De natura et gratia*, c. XXXVI, *P. L.*, t. XLIV, col. 267.

[2] *Solus ergo ille etiam homo factus, manens Deus, peccatum nullum habuit unquam, quamvis de materna carne peccati. Quod enim carnis inde suscepit, id profecto aut suscipiendum mundavit aut suscipiendo mundavit. — De peccatorum meritis*, II, c. CXXIV, *P. L.*, t. XLIV, col. 174.

[3] *Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi, sed Deo* (*Deo*, leçon critique au lieu de *ideo*, leçon commune), *quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi. — Contra Julianum opus imperfectum*, l. IV, c. CXXII, *P. L.*, t. XLV, col. 1418.

filii Dei sunt[1]. D'ailleurs, si Jésus était mort pour tous, comme saint Paul l'avait écrit, c'est que tous, Marie comme les autres, étaient des rachetés et par conséquent des êtres atteints par le péché d'Adam. Ce dernier argument et l'autorité d'Augustin entraînèrent, comme nous l'avons dit, l'assentiment des plus grands docteurs du moyen âge.

Mais contre les déductions de la raison théologique s'éleva la protestation de la piété chrétienne qui, dans le cas présent, fut, plus que la raison des sages, gardienne fidèle du sentiment qu'avait toujours eu l'Église de la pureté immaculée de la très sainte Vierge. Tandis que les Sommes et les écrits des doctes soutenaient que Marie sanctifiée avant sa naissance n'avait pu cependant être préservée du péché originel et soustraite ainsi à l'action rédemptrice de son Fils ; les moines et les dévots de Marie propageaient la fête de la Conception, non plus seulement au titre équivoque de miraculeuse, mais au titre très significatif d'Immaculée. Ils cherchèrent leurs docteurs, les trouvèrent dans l'école franciscaine et l'université de Paris ; leur opinion, quand elle eut expliqué comment le privilège de l'Immaculée Conception était encore l'effet de la Rédemption, obtint peu à peu l'assentiment de tout l'univers catholique et fut enfin proclamée vérité de foi.

C'est qu'elle n'était point, nonobstant les apparences, une opinion nouvelle, mais seulement l'expression

[1] *De conceptione et gratia*, c. IX, n. 23, *P. L.*, t. XLIV, col. 930. Lire sur cette question l'étude déjà citée de M. Vacandard et celle de M. Saltet, *Saint Augustin et l'Immaculée Conception*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, avril 1910, p. 162-166.

exacte du sentiment ancien qui, ayant toujours affirmé l'immaculée pureté de Marie, devait, pour rester fidèle à lui-même, chercher et trouver une formule plus complète de sa foi, le jour où une connaissance plus explicite de la nature du péché originel y montrait une souillure aussi opposée que celle du péché actuel à l'idée que s'était toujours faite le peuple chrétien de la dignité de la Mère de Dieu.

Le dogme de l'Immaculée Conception n'est donc point une addition au dépôt de la révélation, et nous pourrions montrer que celui de l'infaillibilité pontificale ne l'est pas davantage. Ces dogmes, tout aussi bien que les formules du symbole de saint Athanase, ne sont que les manifestations d'une pensée religieuse progressive, qui prend plus clairement conscience du trésor qui lui a été confié et que lui garde la vie de l'Esprit. Leur définition n'est point une augmentation foncière et encore moins une altération de ce trésor.

Autant pouvons-nous en dire du progrès parallèle de la morale catholique. Il est même plus facile de reconnaître comment cette morale développe des règles de plus en plus précises de l'application du principe de la charité chrétienne aux contingences variables de la vie, sans jamais rien ajouter à la perfection de la loi primitive du christianisme, formulée en ces simples paroles de l'épître aux Éphésiens, v, 2 : « Marchez dans une charité pareille à l'amour du Christ qui s'est livré lui-même à Dieu pour nous. »

Mais la pensée vivante ne saurait progresser, si elle ne sait se défendre. Parlons de cette défense.

31. 3° *L'Église consolide et confirme les vérités déjà distinctement exprimées, elle garde celles qui ont été confirmées et définies ; studet... ut si qua jam expressa et*

enucleata consolidet, firmet; si qua jam confirmata et definita custodiat. — Ces paroles du saint docteur ne demandent pas bien longue explication. Notons d'abord qu'il ne faudrait pas juger du développement positif de l'enseignement catholique, de la conscience explicite que nous prenons de la vérité révélée, par la multiplication des pages des collections où sont réunies les sentences doctrinales des conciles et des souverains pontifes. Nombre de ces sentences n'ont que la valeur négative de défenses opposées aux multiples formes que peut revêtir la négation du dogme, sans qu'elles nous donnent une intelligence plus profonde de la vérité qu'elles affirment à nouveau. Mais ce qu'il importe surtout de noter, c'est que le progrès indéfini de la pensée spéculative, que nous avons dit toujours inadéquate à l'expression primitive révélée, ne comporte jamais l'abandon des formules dogmatiques une fois définies. On peut les compléter par des explications qui mettent mieux en lumière, en la respectant, leur signification consacrée, mais les nier ou les vider de leur sens pour les remplacer par d'autres formules tout aussi provisoires ne serait plus le progrès vivant d'une seule et même pensée toujours fidèle à elle-même ; ce serait la succession d'une erreur à une autre erreur. Inutile d'espérer que l'Église, qui a déjà condamné cette manière d'entendre le progrès de la pensée religieuse, l'accepte jamais, et consacre ainsi la banqueroute de tout enseignement doctrinal[1]. Est-ce

[1] *Si quis dixerit fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando secundum progressum scientiæ sensus tribuendus sit alius ab eo quem intellexit et intelligit Ecclesia; anathema sit.* Concile du Vatican, sess. III, can. 3. *Enchir.*, n. 1818 (1665).

à dire cependant qu'aucune des opinions communes qui ont cours dans l'Église catholique ne puisse être un jour répudiée? Cette dernière question demande un examen plus attentif; un mot du docteur de Lérins nous fournira encore le thème de cette dernière considération sur le mouvement de la pensée catholique.

32. 4° *L'Église n'ampute point son enseignement de ses éléments essentiels, ne perd rien de ce qui est à elle; non amputat necessaria... non amittit sua.* — Serait-ce donc que, parmi les opinions communément admises, il pourrait y avoir, à côté d'éléments nécessaires et vraiment catholiques que l'Église ne saurait amputer et perdre, d'autres éléments non nécessaires, inutiles, destinés à être amputés un jour ou l'autre, des propositions qui, tout en étant mêlées à l'enseignement ecclésiastique, ne sont point de l'Église, et que l'Église peut abandonner sans rien perdre de son trésor? L'affirmative n'est pas douteuse, l'histoire nous l'enseigne, et ce que nous avons dit de la révélation nous l'explique.

La révélation, dans les esprits et les milieux où elle est reçue, ne rencontre pas seulement les vérités mais encore les erreurs que l'évolution naturelle de la connaissance nous apporte pêle-mêle avec la vérité. Nul doute qu'elle ne dissipe les erreurs naturelles qui lui sont opposées et que, de ce chef, l'ignorance religieuse des hommes et des peuples, qui bénéficient d'un enseignement révélé, ne soit grandement diminuée. Mais il n'entre point dans le plan divin de hâter miraculeusement les progrès de l'esprit humain dans la poursuite de la vérité d'ordre naturel. La révélation n'a donc pas à corriger et ne corrige pas les erreurs scien-

tifiques et historiques qui sont sans grande conséquence pour le but qu'elle poursuit, pour le développement de la vie morale et religieuse de l'humanité. Il s'en suit que des erreurs de ce genre, communes ou universelles au temps de la révélation, peuvent se transmettre conjointement avec la vérité révélée dans les traditions communes du peuple auquel cette vérité a été confiée. Il est même possible que, par leur association avec des propositions divinement garanties, ces erreurs donnent naissance à des opinions qui, pour être communément admises et rattachées à la révélation, n'en sont qu'une interprétation fausse et illégitime et sont condamnées à disparaître, emportées par le progrès scientifique, avec l'erreur d'ordre naturel qui les avait occasionnées. C'est ainsi que toutes les traditions juives recueillies par le christianisme ne sont point nécessairement des vérités révélées et que les conjectures de la première génération chrétienne sur l'imminence de la parousie et de la fin du monde sont nées de la fausse opinion juive d'un prochain avènement glorieux du royaume de Dieu, jointe aux recommandations de vigilance qu'avait faites Jésus et à son annonce de l'ère nouvelle inaugurée par le don de l'Esprit.

La même origine doit être assignée à l'erreur commune d'interprétation qui faisait enseigner par l'Écriture le mouvement du soleil autour de la terre. A défaut des critères bien délicats et dangereux que donne une critique littéraire impossible aux anciens qui n'avaient point une connaissance approfondie de la littérature sémitique, les Pères avaient une règle d'herméneutique plus simple qui a, elle aussi, ses

dangers, mais qui, formulée par saint Augustin[1], nous est encore, à bon droit, recommandée aujourd'hui par l'encyclique *Providentissimus*, c'est que l'exégète « ne doit pas s'écarter du sens littéral et obvie de l'Écriture, à moins qu'il n'ait quelque raison qui l'empêche de s'y tenir, ou l'oblige à l'abandonner[2] ». Partant de ce principe, les anciens commentateurs avaient vite fait de reconnaître le sens figuré de tous les anthropomorphismes, mais n'ayant pas d'histoire du monde plus ancienne que la Genèse, ni d'autres idées sur les mouvements cosmiques que celles du système de Ptolémée, ils ne pouvaient même soupçonner que la mention d'un arrêt miraculeux du soleil dans son mouvement supposé soulevât la moindre difficulté historique et scientifique pour ceux qui croyaient au pouvoir surnaturel de Dieu sur la nature. L'accord de leur interprétation du fameux texte de Josué vient donc d'une ignorance commune qui tenait à l'état général des connaissances humaines de leur temps, et que la révélation n'a pas corrigée et n'avait pas à corriger, l'Église n'ayant pas mission de nous enseigner l'histoire ou l'astronomie.

Nous avons donc ici un exemple typique d'une opinion universellement admise dans l'Église, jusqu'au jour où le progrès des sciences humaines emporte l'erreur naturelle qui en était la source. On pourrait encore en citer d'autres. Les Pères et les anciens

[1] *De Genesi ad litteram*, l. VIII, c. VII, n. 13, *P. L.*, t. XXXIV, col. 378.

[2] ... *a litterali et veluti obvio sensu minime discedendum, nisi quia eum vel ratio tenere prohibeat, vel necessitas cogat dimittere.* — *Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII*, Paris, édition de la Bonne Presse, t. IV, p. 26.

commentateurs ont toujours cru que le déluge avait recouvert toute la terre[1]. N'ayant aucune idée de l'immensité et de l'histoire des continents, ils ne pouvaient deviner à quelles impossibilités se heurtait cette interprétation étroitement littérale d'un récit sémitique qui en comporte une plus large. Les exégètes les plus conservateurs reconnaissent aujourd'hui qu'on doit restreindre l'universalité du déluge, sinon à tout le pays connu des ancêtres d'Israël, du moins à toute la terre habitée[2]; encore une opinion commune abandonnée.

Mais tous ces abandons ne sont pas une diminution de la vraie tradition qui est la conservation de la vérité révélée. L'Église, en laissant tomber ces opinions, ne perd rien de ce qui est à elle, *non amittit sua*, elle ne perd que la gangue à laquelle le pur métal de la céleste vérité s'était nécessairement mêlé, dans le mouvement d'idées que le ferment de la révélation éveille en l'esprit humain.

33. Nous ne devons pas dissimuler la difficulté que créent ces constatations à la théologie. S'il peut y avoir des opinions qui ont été dès l'origine universellement admises, sans être des vérités traditionnelles, au sens strict du mot, le critérium donné par saint Vincent de Lérins ne nous suffira plus pour reconnaître ces vérités traditionnelles. Ce ne sera pas assez d'avoir

[1] Le doute soulevé au v[e] siècle, par quelques auteurs inconnus, n'eut aucun succès auprès des Pères. Cf. *Quæstiones et responsiones ad orthodoxos*, q. XXXIV, *P. L.*, t. VI, col. 1282. — Quelques Pères cependant, comme saint Ephrem et saint Jean Chrysostome, exceptèrent du déluge le Paradis terrestre.

[2] Bacuez et Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, 7[e] éd., Paris, 1890, c. IV, *Le déluge*, n. 323, p. 551.

constaté qu'une proposition a été « toujours, partout et par tous » acceptée, pour affirmer qu'elle est bien une de ces immuables affirmations que l'Église ne saurait abandonner sans trahir sa mission et qui bénéficient des garanties du *magistère ordinaire*.

Est-ce donc le doute jeté sur tout l'enseignement communément donné dans l'Église? Nullement, car nous avons des critères complémentaires du canon de Lérins qui nous permettent de distinguer, parmi les propositions universellement admises dans l'enseignement commun de l'Église, celles qui sont vraiment et sûrement de la tradition intangible, qui appartiennent à l'enseignement du *magistère ordinaire* et celles qui n'en sont pas, ou n'en sont que douteusement.

S'agit-il d'une question de foi ou de morale? d'une assertion proprement religieuse, enseignée par tous les théologiens, à plus forte raison par tous les Pères, comme s'imposant à l'assentiment obligatoire des fidèles? l'opinion commune fait loi, même si elle n'a pas été définie par un concile ou par un pape. Les définitions ne sont pas la seule règle de notre foi ; la foi a précédé de beaucoup les premières qui aient été promulguées, et l'Église est tout aussi infaillible dans le *magistère ordinaire* où elle dispense quotidiennement aux peuples la vérité religieuse, que dans l'exercice du *magistère solennel*, où elle ne fait que défendre contre les hérétiques les points attaqués de sa doctrine. L'Esprit-Saint doit à l'Église l'assistance dont elle a besoin pour ne pas tromper les peuples dans un enseignement qu'elle a mission de donner et qui relève de la révélation, et c'est à cette assistance autant qu'au respect d'une tradition vraiment aposto-

lique qu'on peut seulement attribuer l'accord de tant de docteurs, naturellement si enclins à se faire leur idée personnelle et à s'y attacher, sur des questions qui échappent à la nécessité de l'évidence sensible.

S'agit-il au contraire d'une question de science ou d'histoire? La révélation n'étant point d'elle-même ordonnée à corriger les erreurs historiques et scientifiques, il est très possible que l'opinion commune des docteurs et des Pères n'ait pas pour origine une affirmation révélée, mais seulement une croyance erronée d'ordre naturel, commune ou même universelle au temps où ils ont écrit. De là vient que le concile de Trente ne consacre et ne vénère que les traditions intéressant la foi et les mœurs, *traditiones tum ad fidem, tum ad mores pertinentes*[1]. Le concile du Vatican a renouvelé cette même restriction en même temps que le décret de Trente sur l'autorité de l'Église et des Pères dans l'interprétation de l'Écriture[2]. Aussi tous les théologiens acceptent-ils implicitement ou explicitement la thèse de Melchior Cano : « L'autorité de tous les saints, dans les questions qui n'appartiennent pas à la foi, peut rendre cette opinion probable, mais ne la fait pas certaine[3] ».

34. Mais s'il est des questions purement scientifiques et historiques, faciles à reconnaître comme étrangères à la foi, il en est un certain nombre, sur-

[1] Sess. IV : *Decretum de canonicis Scripturis. Enchir.*, n. 783 (666) et n. 785 (668).

[2] Sess. III, c. 2, *De Revelatione. Enchir.*, n. 1788 (1637).

[3] *Omnium etiam sanctorum auctoritas in eo genere quæstionum, quas ad fidem diximus minime pertinere, fidem quidem probabilem facit, certam tamen non facit.* — *De locis theologicis*, l. VII, c. III, n. 10. Conclusio quarta.

tout en matière d'histoire religieuse et d'interprétation des Écritures, dont il est difficile de dire si elles appartiennent, oui ou non, à la foi et aux mœurs. Voici bien une règle que Melchior Cano a indiquée pour cette distinction. D'après lui, n'appartiendraient pas à la foi toutes les propositions « que les simples et même les doctes peuvent ignorer sans détriment de la piété, parce qu'elles ne sont ni des dogmes, ni des conclusions dogmatiques[1] ». Mais Melchior Cano trouve lui-même cette règle d'application difficile, et, de fait, l'applique mal en déclarant que les propositions relatives à l'Immaculée Conception, controversées de son temps, n'appartiennent pas à la doctrine traditionnelle susceptible d'être définie. Le Père Pesch, rejetant cette règle de Cano, veut qu'en cette matière où toute règle *a priori* est impossible, on s'en rapporte au plus ou moins d'insistance que mettent les Pères à soutenir leur opinion. S'ils s'accordent à la donner comme vérité de foi, imposée à l'assentiment des fidèles, nul doute qu'elle ne soit telle; mais s'ils l'exposent comme opinion libre, sans y insister, et tout disposés à tolérer l'opinion contraire, il se pourra bien qu'il ne s'agisse point d'une vérité vraiment traditionnelle[2]. Je dis, il se pourra, car,

[1] *Illud... diligentissime est advertendum, inter auctores etiam ecclesiasticos duo esse disputationum genera; alterum earum rerum, quæ vere ad fidem spectant doctrinamque catholicam; alterum earum, quæ citra jacturam pietatis ignorari non ab imperitis modo, verum a doctis etiam possunt, quod nec fidei dogmata sunt neque ex illis derivantur. — Op. cit.*, l. VII, c. II, n. 3.

[2] *Prælectiones dogmaticæ*, t. I. *Institutiones propædeuticæ*, pars III, sect. I, n. 582-583. Voici les dernières lignes de ces

ici encore, impossible d'arrêter une règle qui suffise à tous les cas. Et alors, en ces cas douteux, que faire? La solution du doute n'est point sans danger : danger de laisser tomber une vérité traditionnelle révélée si on se prononce hâtivement pour la négative, danger de soutenir une erreur et de mettre la foi en opposition avec la vraie science si on se prononce pour l'affirmative. En ce double péril, encore une fois, que faire? Les devoirs sont divers selon les conditions.

Que les simples fidèles laissent disputer les doctes, sans s'inquiéter outre mesure de discussions qui n'intéressent pas grandement la vie ordinaire ; car, Dieu merci, ces doutes n'atteignent aucune des questions capitales de l'enseignement catholique. Que les doctes étudient à fond ces questions avec la préoccupation de n'abandonner que pour des raisons vraiment démonstratives une opinion jusque-là communément reçue dans l'Église. Ce préjugé est tout à fait légitime, car nous devons craindre de sacrifier à des apparences trompeuses une affirmation qui ne serait rien moins qu'une vérité révélée. Encore faut-il cependant que le défenseur de l'opinion commune ait le souci de ne pas se prononcer à la légère, en déclarant sans fondement des objections qu'il n'a qu'à peine examinées. Que tous, en ces questions discutables et discutées, s'en rapportent aux sentences du magistère de l'Église, qui est l'expression la plus claire et la plus authentique de la tradition, et accordent à ces sentences l'assentiment qu'ils leur

deux importants paragraphes... *Sin distingui nequit utrum SS. Patres velint sententiam ut obligatoriam proponere, an ut suam privatam tantum opinionem, eorum dicta non præbent certum argumentum* (p. 353).

doivent, aux définitions, l'assentiment absolu de la foi, aux sentences réformables, la soumission extérieure et intérieure dont nous avons parlé au chapitre précédent.

35. Rien de contraire à la raison et à l'histoire dans tout ce que nous avons dit de la tradition. Il serait assurément déraisonnable et antihistorique de soutenir qu'il n'y a jamais eu mouvement et progrès dans l'enseignement catholique, que toutes les opinions communément reçues au xx[e] siècle sont identiquement celles qui avaient cours parmi les fidèles du i[er] siècle, antihistorique encore de vouloir effacer ou justifier toutes les erreurs scientifiques, historiques ou même dogmatiques qui se trouvent dans les écrits des Pères.

Mais il n'y a rien de déraisonnable, ni d'antihistorique, à soutenir que les faits divins de la nouvelle alliance, dénoncés par la prédication de l'Évangile, consignés en partie seulement dans l'Écriture inspirée, exprimés dès l'abord en des formules élémentaires capables d'éveiller le sentiment vrai de leur surnaturelle réalité, restent l'immuable fonds de vérité qu'expose et qu'exploite, sans l'épuiser, le développement de la pensée catholique. Les définitions dogmatiques, aussi bien que les conclusions théologiques auxquelles aboutit ce développement, ne sont pas des vérités nouvelles, mais une défense ou une prise de conscience plus explicite de la vérité ancienne. Les erreurs individuelles des Pères ou des Docteurs n'empêchent point l'enseignement commun de l'Église de rester fidèle à la vérité primitive, du moins en tant qu'enseignement impératif des vérités intéressant la foi et la morale. Les limites extrêmes

qui séparent cet enseignement des opinions communes étrangères à la foi, non garanties contre l'erreur et susceptibles d'être abandonnées, sont, il est vrai, quelquefois indécises. Mais si ce fait doit rendre prudent le théologien dans la qualification de ses thèses, ce n'est pas un motif, pour le critique, de refuser confiance à ce qu'il y a d'enseignement bien défini, dans une tradition que garantit l'autorité reconnue de l'Église et dont la notion, entendue comme il convient, n'a rien qui heurte la raison et nous oblige à fausser l'histoire.

CHAPITRE III

L'ÉCRITURE SAINTE

36. *Documents conciliaires et pontificaux relatifs à l'Ecritur sainte.* — 37. *Le réquisitoire de l'incrédulité.* — 38. *Exposé de la doctrine catholique. Nature de l'inspiration.* — 39. *Rôle de l'écrivain inspiré, l'inspiration inconsciente.* — 40. *Dans le livre inspiré, tout est voulu de Dieu, mais non point au même titre objet de foi.* — 41. *Réponse aux objections. A quoi l'Église reconnait le livre inspiré.* — 42. *Intégrité substantielle de l'Ancien et du Nouveau Testament.* — 43. *La Vulgate et le décret du concile de Trente qui l'a authentiquée.* — 44. *Les lois de l'interprétation catholique des Écritures.* — 45. *L'inerrance de l'Écriture.* — 46. *Les propositions scripturaires en matière scientifique,* — 47. *en matière historique.* — 48. *L'interprétation d'après le genre et les procédés littéraires.* — 49. *Nécessité de cette interprétation.* — 50. *Ses dangers.* — 51. *Solution des objections proposées. Les récits de la Genèse et les mythes babyloniens.* — 52. *Le caractère historique des Évangiles.* — 53. *Les discours.* — 54. *Les faits.* — 55. *Exemple typique de la liberté du narrateur dans le récit de la conversion de saint Paul.* — 56. *Application de ce principe à la solution de quelques antilogies évangéliques.* — 57. *Histoire humaine et histoire inspirée.*

36. La Tradition n'est point la seule source où nous devions puiser l'enseignement révélé, cet enseignement est en grande partie consigné dans l'Écriture sainte, dans cette collection d'écrits sacrés qui est, au témoignage de l'Église, le livre par excellence et

qu'on appelle pour cette raison *la Bible*. Que doit penser un catholique de sa Bible ? Voici la réponse des conciles et des papes :

« Si quelqu'un ne reçoit pas pour sacrés et canoniques les livres entiers de la sainte Écriture, avec toutes leurs parties, tels qu'ils ont été énumérés par le saint concile de Trente, ou s'il nie qu'ils aient été divinement inspirés, qu'il soit anathème[1]. »

Ce canon du concile du Vatican s'en réfère donc pour la liste des Livres saints à celle que le concile de Trente a définitivement authentiquée dans les termes suivants :

« La sainte assemblée a pensé qu'il fallait joindre au décret sur les Écritures et la Tradition un index des Livres saints, de peur qu'il ne puisse s'élever quelques doutes sur ceux qu'elle reçoit pour tels. Ce sont les suivants : pour l'Ancien Testament, les cinq livres de Moïse, c'est-à-dire la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome, Josué, les Juges, Ruth, les quatre livres des Rois, les deux des Paralipomènes, le premier d'Esdras et le second qui est dit de Néhémie, Tobie, Judith, Esther, Job, le psautier davidique de cent cinquante psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Isaïe, Jérémie avec Baruch, Ézéchiel, Daniel, les douze petits prophètes, c'est-à-dire Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonias, Aggée, Zacharie, Malachie, les deux livres des Machabées, le premier et le second ; — pour le Nouveau Testament, les quatre évangiles selon Matthieu, Marc, Luc et Jean ; les Actes des

[1] Sess. II, cap. III, can. 4. *Enchir.*, n. 1809 (1656).

apôtres écrits par l'évangéliste Luc, les quatorze épîtres de l'apôtre Paul, une aux Romains, deux aux Corinthiens, une aux Galates, une aux Éphésiens, une aux Philippiens, une aux Colossiens, deux aux Thessaloniciens, deux à Timothée, une à Tite, une à Philémon, une aux Hébreux ; deux épîtres de l'apôtre Pierre, trois de l'apôtre Jean, une de l'apôtre Jude et l'Apocalypse de l'apôtre Jean. Si quelqu'un ne reçoit pas pour sacrés et canoniques les susdits livres dans leur intégrité, avec toutes leurs parties, comme on les lit habituellement dans l'Église catholique et comme ils se trouvent dans l'antique édition latine Vulgate[1]... qu'il soit anathème[2]. »

En énumérant les Livres saints d'après l'ordre, les divisions et les titres de la Vulgate, le concile disait déjà clairement quelle autorité il reconnaissait à cette version ; il voulut la consacrer encore plus expressément.

« Le même saint synode, considérant de plus qu'il peut être grandement utile à l'Église de Dieu qu'on sache quelle est l'édition latine des saints Livres qui, parmi toutes celles en circulation, doit être tenue pour authentique, décide et déclare que cette même antique et Vulgate édition, approuvée dans la même Église par le long usage de tant de siècles, doit être tenue pour authentique dans les leçons publiques, les discussions et les prédications et défend que personne

[1] Nous traduisons par « Vulgate » le terme latin *vulgata*, qui signifie connu partout, d'usage public, parce que le mot « vulgate » est devenu le nom propre de la susdite version.

[2] Sess. IV. *Enchir.*, n. 883 (666). La liste des livres y est omise, on la trouvera dans n'importe quelle édition du texte intégral du concile.

ait l'audace ou la présomption de la récuser sous aucun prétexte [1]. »

Mais un texte, si autorisé qu'il soit, se prête à bien des interprétations. Le concile règle aussi cette interprétation et décrète :

« Personne ne doit, appuyé sur son propre jugement et détournant en faveur de sa pensée personnelle le sens de l'Écriture sainte, oser interpréter cette même Écriture sainte, en ce qui regarde la foi, les mœurs et tout ce qui touche à l'édification de la doctrine chrétienne, contrairement au sens qu'a tenu et que tient notre sainte mère l'Église à qui il appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des Écritures, et contre le consentement unanime des Pères [2]. »

Mais de ce que l'Église limite son interprétation authentique de l'Écriture aux matières intéressant la foi et les mœurs, ne peut-on pas conclure que la garantie de l'inspiration contre l'erreur ne s'étend qu'aux enseignements dogmatiques et moraux, et non point aux affirmations historiques? Non. L'auteur sacré, qui n'est pas seulement l'hagiographe, mais Dieu lui-même, ne se trompe pas plus en nous racontant l'histoire, qu'en nous enseignant le dogme. Voici en quels termes Léon XIII, dans l'encyclique *Providentissimus* [3], rappelle, sur ce point, la doctrine de l'Église catholique :

« Il serait absolument funeste, soit de limiter l'ins-

[1] Sess. IV, *Decretum de editione et usu sac. lib. Enchir.*, n. 784 (667).

[2] *Enchir.*, n. 785 (668).

[3] Encyclique *Providentissimus*, 18 novembre 1893. *Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII*, édition de la Bonne Presse, vol. IV, p. 36-39 ; *Enchir.*, n. 1950, 1952.

piration à quelques parties de l'Écriture, soit d'accorder que l'auteur sacré lui-même s'est trompé.

« On ne peut non plus tolérer la méthode de ceux qui se délivrent de ces difficultés (des objections scientifiques ou historiques) en n'hésitant pas à accorder que l'inspiration divine ne s'étend qu'aux vérités concernant la foi et les mœurs et à rien de plus...

« En effet, tous les livres entiers que l'Église a reçus comme sacrés et canoniques dans toutes leurs parties, ont été écrits sous la dictée de l'Esprit-Saint. Tant s'en faut qu'aucune erreur puisse s'attacher à l'inspiration divine, que non seulement celle-ci par elle-même exclut toute erreur, mais encore l'exclut et y répugne aussi nécessairement que nécessairement Dieu, souveraine vérité, ne peut être l'auteur d'aucune erreur.

« Telle est la croyance antique et constante de l'Église définie solennellement par les conciles de Florence et de Trente [1], confirmée enfin et plus expressément exposée dans le concile du Vatican qui a porté ce décret absolu : « Les livres *entiers* de l'Ancien « et du Nouveau Testament, *dans toutes leurs parties*... « doivent être regardés comme sacrés et canoniques. « L'Église les tient pour sacrés et canoniques non « parce que, rédigés par la seule science humaine, « ils ont été ensuite approuvés par l'autorité de ladite « Église; non parce que seulement ils renferment la

[1] Implicitement définie quand ces conciles ont déclaré que Dieu était l'auteur de tous les livres de l'un et l'autre Testament. — Cf. concile de Florence, décret pour les Arméniens, *Enchir.*, n. 706 (609); concile de Trente, sess. IV, décret sur les saintes Écritures, *Enchir.*, n. 783 (666).

« vérité sans erreur, mais parce que, écrits sous « l'inspiration du Saint-Esprit, ils ont Dieu pour auteur[1]. »

Tels sont les enseignements de l'Église relativement aux Livres saints. Les difficultés que soulève cet enseignement ne sont-elles pas de nature à rendre la foi impossible au critique exégète ou historien?

37. L'inspiration paraît bien n'être qu'un mythe. Quelques écrivains sacrés ont pris la peine de nous raconter comment ils composaient leurs livres, en consultant, en citant, en abrégeant d'autres ouvrages qu'ils avaient à leur disposition ; ils nous disent leur labeur, s'excusent des imperfections de leur œuvre. D'une dictée de l'Esprit-Saint, ils ne savent et ne disent rien[2].

De cette inspiration inconnue des auteurs mêmes qu'on dit en avoir bénéficié, il n'y a d'ailleurs aucun signe caractéristique. Aussi l'Église a-t-elle longtemps hésité sur la détermination du canon des Écritures. Les discussions sur les deutero-canoniques ont duré jusqu'au concile de Trente. C'est en 1546, plus de quinze siècles après Jésus-Christ, qu'on déclare inspirés des livres juifs écrits bien avant l'ère chrétienne. Qu'en pouvait-on savoir à pareille date? On ne connaissait même pas les auteurs de plusieurs des

[1] Concile du Vatican, sess. III, c. II. *Enchir.*, n. 1787 (1636). Le décret *Lamentabili* du 3 juillet 1907 a de nouveau affirmé la doctrine de l'inspiration couvrant de sa garantie toutes les assertions de l'Écriture, en condamnant la proposition suivante : *XI. Inspiratio divina non ita ad totam Scripturam sacram extenditur, ut omnes et singulas ejus partes ab omni errore præmuniat.* — *Enchir.*, n. 2011.

[2] Cf. II Macch., II, 21-33 ; XV, 38-40 ; Luc, I, 1-3.

livres dont on proclamait ainsi la composition miraculeuse. Cette question d'authenticité est cependant moins mystérieuse que celle de l'inspiration.

Et puis, à quoi bon l'inspiration de livres qui nous sont arrivés en état lamentable de mutilation ? Où donc est aujourd'hui le texte inspiré ? ou seulement le sens du texte inspiré? On nous renvoie à la Vulgate : chacun sait que la Vulgate est semée de nonsens et de contre sens. Une interprétation critique saura-t-elle du moins restituer le sens original des passages interpolés? Mais l'Église ne veut pas d'interprétation critique, elle impose à ses exégètes l'obligation de ne point sortir des limites étroites de l'interprétation traditionnelle donnée par des Pères, dont beaucoup ignoraient le grec, dont très peu savaient l'hébreu, tous étrangers à la pratique de la plus élémentaire critique, fort peu soucieux d'histoire, et complètement dépourvus des moyens d'information que nous ont donnés, sur l'antiquité, les progrès aussi merveilleux que récents de l'archéologie. Cette loi ecclésiastique de l'interprétation des Écritures n'est-elle pas le maillot qui empêchera à jamais l'exégèse catholique de sortir de l'enfance?

Quant à l'inerrance absolue des Livres saints, peut-on vraiment en parler? La légende s'étale dès les premières pages de la Genèse, qui ne paraissent ni plus vraies ni plus vraisemblables que les mythes babyloniens dont elles sont la transcription. Non seulement il serait facile de relever dans l'Ancien Testament des propositions scientifiques insoutenables et des affirmations historiques contradictoires entre elles et opposées aux plus sûres données de l'histoire ancienne, mais les récits du Nouveau Testament qui pa-

raissent tout d'abord devoir offrir plus de garantie ne s'accordent pas sur les faits qu'ils nous signalent.

Saint Marc (x, 35) met sur les lèvres des fils de Zébédée la demande que saint Matthieu (xx, 20) nous dit avoir été faite par leur mère. Tous les évangélistes s'accordent à dire que Pierre a renié trois fois Jésus; mais, à comparer leurs récits, on trouve sept ou huit reniements différents. Tandis que saint Marc fait crucifier Jésus à l'heure de tierce (neuf heures du matin) (xv, 25), saint Jean le fait condamner vers l'heure de sexte (vers midi); l'un ou l'autre se trompe. Et ce ne sont là que des exemples des multiples divergences qu'on rencontre dans les récits évangéliques.

Comment, en ces conditions, un esprit tant soit peu critique peut-il croire à l'inerrance de la Bible dont il palpe les multiples erreurs, se laisser imposer une interprétation patristique dont il sait les inévitables ignorances, accepter sur l'authenticité et la canonicité des Livres saints un témoignage ecclésiastique en partie contredit par les faits connus, et que rien ne motive, et enfin admettre la réalité d'une inspiration, aussi gratuitement affirmée qu'elle est difficilement concevable?

38. Tel est le réquisitoire de l'incrédulité moderne contre la doctrine catholique relative aux saintes Écritures. On ne nous accusera pas de l'avoir édulcoré. Quelques-uns des nôtres pourront peut-être trouver que nous l'avons trop mis en lumière. Nous avons cependant la confiance que, pour y répondre victorieusement, il nous suffira de donner, sous forme de commentaire des documents ecclésiastiques précités, le bref et simple exposé d'une des formes autorisées de l'enseignement théologique sur ces questions aujourd'hui

si débattues de l'inspiration, de la canonicité, de l'authenticité, de l'intégrité, de la version officielle, de l'interprétation et de l'inerrance des saintes Écritures.

Il ne faudrait point abuser du terme *dictante Spiritu Sancto* pour se faire une idée fausse de l'inspiration des Livres saints. Voici comment en parle l'encyclique *Providentissimus* : « L'Esprit-Saint lui-même a, par sa vertu, excité les écrivains inspirés à écrire, lui-même les a assistés, tandis qu'ils écrivaient, de telle sorte qu'ils concevaient exactement, qu'ils voulaient rapporter fidèlement, et qu'ils exprimaient avec une vérité infaillible tout ce qu'il leur ordonnait et seulement ce qu'il leur ordonnait d'écrire[1] ». L'inspiration ainsi décrite nous semble pouvoir se définir : *l'influx surnaturel par lequel Dieu illumine et meut de telle sorte l'écrivain sacré, que celui-ci n'écrit rien qui n'ait été divinement voulu pour l'enseignement des élus*[2].

L'inspiration est un influx surnaturel, c'est-à-dire que l'influx général par lequel Dieu provoque et soutient dans toutes les causes secondes une activité proportionnée à leurs forces natives, devient, chez l'écrivain, sacré un influx spécialisé par la surélévation des

[1] *Supernaturali ipse virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola quæ ipse juberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, et apte infallibili veritate exprimerent.* — *Lettres apostoliques de S. S. Léon XIII*, t. IV, p. 38; *Enchir.*, n. 1952.

[2] Les principes de cette doctrine sont empruntés à S. Thomas, IIª IIæ, q. CLXXI, art. 1-4, et art. 5; q. CLXXIII, art. 2, 4; *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. XII, art. 12, et à Zigliara, *Propædeutica ad sacram theologiam*, l. II, c. I.

facultés devenues capables de produire, sous cet influx, des effets supérieurs à leur puissance normale.

Cet influx est à la fois illuminateur et moteur, car il atteint toutes les facultés qui entrent en jeu dans la rédaction du livre inspiré, les facultés cognoscitives [1], imagination et intelligence, qui fournissent les idées, les images et les mots, tout comme la faculté motrice, la volonté, qui décide de leur emploi. Mais sous l'influx surnaturel, tout aussi bien que sous l'influx naturel, la volonté garde son pouvoir et ses actes délibératifs, sa liberté. De même l'illumination, à quelque degré qu'elle soit donnée, ne dispense pas de toute activité l'intelligence et l'imagination. S'il y a révélation, ce qui arrive souvent chez les prophètes, et chaque fois qu'un écrivain inspiré doit enseigner une vérité surnaturelle qui lui était jusque-là inconnue, cette révélation provoque l'activité intellectuelle indispensable au concept vivant de la vérité révélée. Mais l'inspiration n'est pas toujours révélation. Le plus souvent l'illumination qu'elle apporte ne fait que raviver les souvenirs amassés dans la mémoire de l'inspiré, éclairer son choix, et diriger son jugement dans le discernement et l'usage des renseignements, des traditions, des documents, qu'il peut recueillir et faire entrer dans la composition de son livre.

39. De ce que l'activité de la volonté, de l'intelligence et des autres facultés qui concourent à la composition d'un livre ordinaire n'est pas supprimée,

[1] Nous appelons illumination la surélévation des facultés cognoscitives, par comparaison avec la connaissance sensible d'autant plus distincte qu'il y a meilleure lumière. Toute motion des facultés cognoscitives est illumination, puisqu'elle aboutit nécessairement et immédiatement à un acte de connaissance.

mais bien plutôt provoquée, stimulée par l'influx de l'inspiration, suivent deux conséquences fort importantes à noter.

1° Le rôle de l'écrivain sacré n'est point celui d'un scribe qui ne ferait qu'écrire à la dictée, ni celui d'un secrétaire auquel le maître confie le développement d'un canevas de pensées déterminées, mais c'est celui d'un instrument intelligent et libre manié par la Cause première, dont la motion, ici comme dans tous les cas analogues, s'étend à toute l'action de l'instrument, en la perfectionnant, sans jamais la supprimer, et marque de son empreinte tout l'effet obtenu, sans y effacer nulle part les caractéristiques qu'y laisse aussi la cause instrumentale humaine. Les livres sacrés, qui sont tout entiers de Dieu, sont donc tout entiers aussi de l'hagiographe. Non seulement leur langage est son langage, leurs images, ses images, mais aussi leur plan est son plan, leurs idées sont ses idées, car celles-là même qui lui ont été révélées n'ont point été consignées avant qu'il ne les ait pensées. Rien d'étonnant dès lors à ce que chaque livre porte profondément la marque originale de son auteur particulier, tout comme une page d'écriture porte en toutes ses lettres, non seulement le cachet de la main qui l'a tracée, mais encore celui de la plume et de l'encre dont cette main s'est servie.

2° Si la composition d'un livre saint implique le même jeu des facultés naturelles que celle d'un livre ordinaire, il n'est pas surprenant non plus que les écrivains sacrés n'aient pas toujours eu conscience de l'inspiration. Ils l'ont eue certainement toutes les fois qu'ils nous l'affirment. En dehors de ces cas, nous ne pouvons juger sûrement de l'état de conscience de

l'écrivain sacré qui, au témoignage de saint Thomas, « est parfois en telle disposition qu'il ne peut pas pleinement discerner s'il doit ses pensées à quelque instinct divin, ou à l'activité purement naturelle de son esprit[1]. »

40. Mais si suave et discrète que soit l'inspiration, elle n'en est pas moins souverainement dominatrice. Rien ne lui échappe dans l'œuvre qu'elle fait exécuter, et l'auteur sacré *n'écrit rien qui ne soit voulu de Dieu pour l'enseignement des élus*. Quand nous disons *voulu de Dieu*, il ne s'agit point de cette volonté générale dont dépendent les livres impies aussi bien que les livres saints, mais d'une ordonnance positive et spéciale, qui coordonne et proportionne infailliblement tous les éléments du livre sacré au but spécial de ce livre, à l'édification et à l'instruction des âmes de bonne volonté.

Et cependant, si tous les éléments du livre sacré sont ordonnés à l'instruction des fidèles, ils ne le sont pas tous au même degré. Saint Thomas distingue avec raison dans les Livres saints les propositions qui sont par elles-mêmes objet de foi, *credibilia per se* et celles qui ne le sont qu'à raison de leur contenance dans l'Écriture, *credibilia per accidens*. Les premières sont les vérités dogmatiques et morales qui donnent à la vie chrétienne son orientation vers la vie éternelle, comme les assertions relatives à la Trinité, à l'Incarnation et autres de même genre. C'est leur en-

[1] *Mens prophetæ ... ad ea quæ cognoscit per instinctum, aliquando sic se habet, ut non plene discernere possit, utrum hæc cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium.* IIª IIæ, q. CLXXI, art. 5.

seignement qui est la fin de toutes les autres propositions de l'Écriture. Leur interprétation relève immédiatement du magistère de l'Église et n'est point abandonnée à la libre discussion des docteurs. Les secondes sont toutes les propositions de science ou d'histoire purement profane, qui par elles-mêmes importent peu à la foi. Elles sont, dans l'Écriture, le vêtement choisi par l'Esprit-Saint pour la présentation humaine et agréable des vérités religieuses à l'humanité; elles ne s'imposent à notre assentiment qu'à raison de leur rédaction inspirée, et les docteurs peuvent librement les interpréter, pourvu que leur interprétation sauvegarde l'inerrance attachée à l'inspiration. « C'est ainsi, nous dit saint Thomas, que, relativement à l'origine du monde, il est une assertion qui appartient à la substance de la foi, à savoir le commencement du monde par création, et sur ce point tous les saints sont d'accord. Quant au mode et à l'ordre de cette création, cela n'appartient à la foi que par accident, en tant que récit scripturaire, dont les saints, tout en en sauvegardant la vérité, nous donnent diverses interprétations[1]. »

[1] *Sic ergo circa mundi principium, aliquid est quod ad substantiam fidei pertinet, scilicet mundum incœpisse creatum, et hoc omnes sancti concorditer dicunt. Quo autem modo et ordine factus sit, non pertinet ad fidem nisi per accidens, inquantum in Scriptura traditur, cujus veritatem divinam expositione sancti salvantes diversa tradiderunt.* — *II Sentent.*, dist. XII, art. 2. Tout cet article est à lire; la doctrine en est répétée dans le passage suivant de la Somme : *Aliqua sunt credibilia de quibus est fides secundum se : aliqua vero sunt credibilia de quibus non est fides secundum se, sed solum in ordine ad alia : sicut etiam in aliis scientiis quædam proponuntur ut per se intenta et quædam ad manifestationem aliorum. Quia vero fides est principaliter de his*

41. Nous reviendrons sur cette distinction en parlant de l'inerrance des livres inspirés ; mais dès maintenant, avec ce que nous avons dit de l'inspiration, nous pouvons répondre à toutes les autres objections opposées à la doctrine catholique sur les Écritures.

L'inspiration, telle que nous l'avons décrite, est une opération mystérieuse, nous en convenons, mais pas plus mystérieuse que la coopération d'ordre naturel que Dieu doit donner à tous les actes des causes secondes. Nous ne la comprenons pas, mais elle n'inclut aucune contradiction qui nous permette de la nier *a priori*. De ce que certains auteurs inspirés nous parlent de leur travail sans rien dire de l'inspiration, nous pouvons conclure qu'elle est alors inconsciente, mais non point qu'elle n'est pas.

Que si l'on nous demande à quel critérium on pourra reconnaître au bout de quelques siècles une inspiration inconsciente chez l'écrivain sacré, nous répondrons sans hésiter que le seul critérium sûr est l'acceptation du livre par l'Église. La suffisance de ce critérium n'est point difficile à justifier. Si sa valeur n'est démonstrative que pour celui qui croit à l'Église,

quæ videnda speramus in patria, secundum illud Hebr., XI : « *Fides est substantia sperandarum rerum* », *ideo per se ad fidem pertinent illa quæ directe nos ordinant ad vitam æternam ; sicut tres personæ omnipotentis Dei, mysterium Incarnationis Christi, et alia hujusmodi : et secundum ista distinguuntur articuli fidei : quædam vero proponuntur in sacra Scriptura ut credenda non quasi principaliter intenta sed ad prædictorum manifestationem, sicut quod Abraham habuit duos filios, quod ad tactum ossium Elisæi suscitatus est mortuus, et alia hujusmodi, quæ narrantur in sacra Scriptura in ordine ad manifestationem divinæ majestatis vel Incarnationis Christi : et secundum talia non oportet articulos distinguere.* — IIª IIæ, q. I, art. 6, ad 1um.

personne ne pourra du moins objecter qu'il est absurde de penser que Dieu, tenant en sa main les esprits et les cœurs, n'ait pu assurer dans son Église, aux livres inspirés, de préférence aux écrits profanes, l'accueil favorable qui devait consacrer leur autorité.

Aux historiens du canon des Livres saints de nous dire, autant qu'ils le peuvent, quand, comment, pour quels motifs, et après quelles controverses, tel ou tel livre a été reçu comme inspiré. Laissons-leur toute liberté pour écrire cette histoire fort intéressante, aussi exactement, aussi objectivement que possible; mais rappelons-nous qu'ils ne peuvent saisir qu'une partie des manifestations extérieures de l'ineffable action de Dieu faisant accepter dans toute son Église les livres dont il avait révélé le caractère inspiré à telle ou telle communauté apostolique et rejeter ceux qui n'avaient point droit à pareille vénération [1]. Il nous suffit de savoir que l'accord s'est fait depuis longtemps sur les livres que nous lisons aujourd'hui comme inspirés, pour croire à cette inspiration, Dieu n'ayant pu permettre que toute son Église accordât à des écrits non inspirés une vénération et une confiance qui seraient une espèce d'idolâtrie et qui n'auraient pas été sans danger pour la foi. Le concile de Trente n'en appelle point à un autre signe d'inspiration,

[1] *Si quæritur, quomodo revelatio de inspiratione singulorum librorum sacrorum primitus a Deo facta sit, respondendum est : eam factam esse partim per Christum, partim per apostolos a Spiritu Sancto revelatione illuminatos, in concreto tamen ignotum esse, cui et quomodo hæc revelatio quoad singulos libros sacros primum facta sit, sed nobis sufficere, ut Ecclesia testetur se hanc veritatem revelatam tradendam accepisse.* — R. P. Pesch, S. J., *De inspiratione Scripturæ*, l. II, c. VII, p. 594.

qu'à la croyance et à l'usage antiques de l'Église ; il a bien raison [1].

Mais si Dieu devait assurer par une providence spéciale le discernement des livres inspirés, devait-il pareillement garantir à son Église la connaissance exacte des auteurs humains, dont il s'était servi pour lui donner ces livres? Il ne paraît pas. Nombre de Livres saints sont sans nom d'auteur. D'autres, comme on l'écrivait déjà dans l'Église de Rome au IIe siècle [2], portent en titre le nom d'un homme célèbre dont ils ne sont point l'ouvrage, et

[1] Pour l'Ancien Testament, l'Église a accepté la bible en usage dans les communautés juives helléniques de la *diaspora*. Cette bible contenait quelques livres qui n'avaient point été incorporés dans la bible hébraïque palestinienne. Ce sont les deutérocanoniques de l'Ancien Testament : Tobie, Judith, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Baruch, les deux livres des Machabées, les sept derniers chapitres d'Esther, et dans Daniel, la prière d'Azarias, le cantique des trois enfants dans la fournaise, l'histoire de Suzanne, celle de Bel et du dragon.

On appelle deutérocanoniques du Nouveau Testament ceux dont le caractère inspiré n'a pas été reconnu dès l'abord par toutes les Églises. Ce sont l'épître aux Hébreux, l'épître de saint Jacques, la seconde épître de saint Pierre, la seconde épître de saint Jean, l'épître de saint Jude, l'Apocalypse ; puis quelques fragments évangéliques, la conclusion de saint Marc, XVI, 9-20, la mention de la sueur de sang dans saint Luc, XXII, 43-44, l'épisode de la femme adultère dans saint Jean, VIII, 2-12.

Le plus ancien catalogue des Livres saints qui soit identique au canon fixé par le concile de Trente est celui de l'Église romaine accepté par les conciles d'Hippone (393), de Carthage (397), dans toute l'Église occidentale et officiellement reconnu par l'Église orientale au concile *in Trullo* en 692.

[2] Dans le fragment de Muratori, partie d'une notice sur les Livres saints, trouvée en 1740 par Muratori à la bibliothèque Ambrosienne de Milan, dans un manuscrit du IXe siècle, composé

dont cependant ils se réclament, comme étant l'expression fidèle de l'enseignement que cet illustre personnage aurait donné, dans les circonstances où s'écrivait le livre mis ainsi sous son patronage. Tel est le cas du livre de la Sagesse de Salomon. Il serait bien surprenant que ce cas fût isolé, alors que nous savons ce procédé habituellement employé dans la littérature profane de ces temps anciens. Du seul fait que nous trouverons des livres intitulés, de Moïse, de David, de Salomon, d'Isaïe, de Daniel, nous n'en pourrons donc pas conclure immédiatement que ces illustres personnages les ont rédigés en entier et n'en sont point simplement les patrons, du moins pour certaines parties. Ces titres appellent une interprétation. Que vaudra, sur ce point d'histoire de littérature religieuse, l'opinion commune ? L'autorité que lui a reconnue le concile de Trente, en se servant de ces appellations pour désigner les Livres saints, en a-t-elle fait un enseignement de foi ? Quelques catholiques le prétendaient de nos jours. La Commission biblique, dans ses récentes décisions au sujet de Moïse, saint Jean et Isaïe [1], a réduit à leur juste valeur ces pré-

par un prêtre de Rome vers 200. On y lit la phrase suivante, incorrecte traduction de l'original grec : *epistula sane Jude et superscriptio* (*suprascripti*) *Johannis duas* (*duæ*) *in catholica habentur. Et* (*ut*) *Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta*. En voici la traduction la plus généralement admise : « L'épitre de Jude et deux de Jean déjà nommé sont reçues parmi les écrits catholiques, mais comme la Sagesse de Salomon composée par ses amis et ainsi intitulée en son honneur. » Cf. Cornély, *Introductio in U. T. libros sacros*, vol. I du *Cursus Scripturæ*, p. 171.

[1] Décrets du 27 juin 1906 pour le Pentateuque, du 29 mai 1907 pour le IV[e] évangile de saint Jean, du 29 juin 1908 pour le livre d'Isaïe.

tentions en traitant l'attribution du Pentateuque à Moïse, du IVe évangile à saint Jean, et du livre entier d'Isaïe à ce prophète, non point comme des vérités de foi, mais comme des opinions communes, qu'on doit garder tant qu'on n'a pas de raisons démonstratives de les abandonner, selon la règle que nous avons donnée précédemment en parlant de la Tradition. L'authenticité de certains livres est garantie par le magistère de l'Église comme vérité connexe aux vérités de foi, mais elle ne s'impose pas à notre croyance du seul fait que le livre est tenu pour inspiré. L'opinion courante à certains temps peut donc s'être trompée sur l'attribution d'un livre à tel ou tel auteur, sans qu'on puisse en conclure à une possibilité d'erreur universelle dans le discernement de l'inspiration, car, s'il était nécessaire que Dieu empêchât l'introduction dans son Église de faux livres inspirés, il n'y avait pas la même nécessité qu'il nous gardât la connaissance exacte des auteurs humains de ces livres.

42. Était-il du moins nécessaire qu'il assurât la transmission intégrale du livre saint ? et les mutilations subies par le texte sacré au cours des temps sont-elles si considérables, qu'elles aient rendu inutile l'inspiration du texte primitif? A l'une et l'autre question nous pouvons répondre « non », avec une entière assurance.

Il ne faudrait pas croire que les Juifs ont toujours eu pour leur texte sacré le respect scrupuleux avec lequel ils lui ont conservé la forme qu'ont définitivement fixée les travaux des Massorètes vers le IXe siècle de notre ère. La comparaison du texte massorétique actuel avec le Pentateuque samaritain, les Septante et la Vulgate, l'étude des Targum ou

commentaires des différentes écoles juives du commencement de l'ère chrétienne, nous permettent de constater dans le texte de l'Ancien Testament une foule de variantes, qui ne tiennent pas seulement à des négligences de copistes, à des erreurs de traduction, mais qui sont des corrections intentionnelles ou des gloses explicatives mêlées au texte primitif.

C'est un fait admis aujourd'hui par tous les exégètes. Encore ne faudrait-il pas l'exagérer. Nous ne pouvons en quelques lignes indiquer exactement la portée de ces interpolations et mutilations. On ne peut s'en faire une idée précise qu'en parcourant un des commentaires modernes, qui s'occupent de critique textuelle. Mais sans craindre le démenti de cette expérience facile à laquelle nous renvoyons le lecteur, nous pouvons assurer que, malgré l'importance de certaines modifications de détail, nous avons encore le plan, les idées principales, les récits, et, le plus souvent, les paroles mêmes du texte primitif, c'est-à-dire la substance des livres inspirés de l'Ancien Testament.

Le Nouveau Testament a, lui aussi, ses variantes textuelles. On sera tout d'abord surpris de lire dans l'ouvrage récent de Jacquier sur le texte du Nouveau Testament[1] qu'en collationnant les citations scripturaires des Pères, le texte des différentes versions anciennes, les 166 manuscrits onciaux (en lettres majuscules) et les 2 343 cursifs qui nous restent du texte grec du Nouveau Testament, ainsi que 1 561 lectionnaires manuscrits, qui en contiennent des extraits pour l'usage liturgique, on a déjà relevé plus de

[1] *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, t. II, *Le texte du Nouveau Testament*, 2e éd., Paris, 1913, p. 64 et p. 4 sq.

250 000 variantes. Mais, qu'on ouvre après cela n'importe quelle édition critique du Nouveau Testament, l'édition protestante de Nestle [1] par exemple, qui est très répandue et donne toutes les divergences qui ont quelque importance, et on sera non moins surpris de constater que, sur ce nombre de 250 000 variantes tout d'abord alarmant, la plupart ne sont que des différences orthographiques, des transpositions de mots, des équivalences d'expression, des additions ou suppressions de détails et de réflexions qui n'entraînent aucune modification importante de la pensée ou du récit.

Voici les conclusions auxquelles est arrivé un critique protestant, spécialiste de l'étude du texte du Nouveau Testament : « Sept huitièmes des mots du Nouveau Testament sont hors de contestation. Le huitième restant est formé en grande partie par des changements d'ordre des mots ou des différences insignifiantes. En fait, les variantes substantielles sont en très petit nombre et peuvent être estimées à moins

[1] *Novum Testamentum græce cum apparatu critico*, Nestle (Wurtembergische Bibelanstalt). Cette édition manuelle peut, d'après l'encyclique *Providentissimus*, être mise entre les mains des étudiants d'Écriture sainte. Nous avons maintenant une bonne édition catholique du texte grec du Nouveau Testament, celle qu'ont publiée les Pères Lazaristes. Elle ne rapporte, il est vrai, que les principales variantes, mais, d'un prix plus modeste que l'édition de Nestle, elle a l'avantage de nous donner, au lieu d'un texte éclectique, celui du *codex Vaticanus*, manuscrit du IVe siècle, conservé à la bibliothèque Vaticane, un des plus anciens et des meilleurs témoins du texte original. Voici le titre de cette édition : *Novum Testamentum D. N. Jesu Christi, græce e codice Vaticano, latine e Vulgata*, in-32 d'environ 600 p., Paris, 1911.

de la millième partie du texte[1]. » La critique textuelle n'a obtenu ce résultat pour aucun ouvrage de prose de l'antiquité classique[2].

Nous avons donc encore les livres inspirés dans leur intégrité substantielle, et il est dès lors évident que l'inspiration verbale, au sens où nous l'avons expliquée, n'a pas été merveille inutile. Non seulement elle a assuré aux Livres saints une action plus puissante et meilleure sur les générations contemporaines

[1] Hort, *The New Testament in the original Greek*, London, 1882, vol. II, p. 2. — Citation empruntée à l'ouvrage précité de Jacquier, p. 6.

[2] « Les variantes qui présentent quelque gravité ont pour objet les fragments deutérocanoniques (la finale de saint Marc, la sueur de sang de Notre-Seigneur, et l'apparition de l'ange pendant l'agonie, l'épisode de la femme adultère); la recommandation de baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit (Matth., XXVIII, 19) ; l'auteur du *Magnificat ;* la doxologie : *Christus qui est super omnia Deus* (Rom., IX, 5) ; le fameux verset des trois témoins (I Joan, V, 7). » Brassac, *Manuel biblique*, t. III, *Nouveau Testament*, p. 18. On peut y ajouter les différentes finales des généalogies, dont pas une, comme nous le montrerons plus loin, n'implique autre chose qu'une filiation putative et légale de Jésus vis-à-vis de Joseph, et quelques paroles de l'institution de l'eucharistie dans saint Luc, XXII, 19-20. Les variantes de phrase et d'expression dans le narré des faits, et les additions de détail sont, par une particularité dont on n'a pas encore donné d'explication plausible, surtout nombreuses dans les deux ouvrages de saint Luc, le troisième évangile et les Actes. En raison des variantes qui atteignent parfois les textes dogmatiques eux-mêmes, on ne peut pas donner une preuve strictement scripturaire avant d'avoir contrôlé la valeur de la leçon textuelle qu'on cite. La critique textuelle, qui a déclaré douteux ou inauthentiques certains versets dogmatiques, n'a d'ailleurs ébranlé le fondement scripturaire d'aucun de nos dogmes suffisamment enseignés par des textes dont la critique n'a fait que confirmer la valeur originelle.

auxquelles ils étaient immédiatement destinés, mais après des siècles écoulés, le texte de ces livres n'est pas tellement mutilé qu'il n'ait gardé en grande partie sa divine valeur. Dira-t-on que le génie de Platon et d'Aristote et l'incomparable langage dont ils ont revêtu leurs pensées n'ont eu aucune raison d'être, parce que leurs ouvrages à eux aussi, surtout ceux d'Aristote, nous sont arrivés criblés de fautes et d'interpolations[1] ?

43. Mais si déjà les textes originaux de la Bible ne nous ont pas été conservés en état de parfaite intégrité, comment le concile de Trente peut-il nous obliger à tenir pour parole authentiquement divine une version qui n'a pas été faite sur un texte meilleur que les autres, et dont on ne peut nier un certain nombre de contre-sens en matière importante ?

Il suffit d'entendre le sens et la portée du décret du concile de Trente pour en reconnaître le bien-fondé et la sage opportunité.

La Vulgate, qu'a authentiquée le concile et dont l'Église romaine se sert encore aujourd'hui, est en grande partie l'œuvre de saint Jérôme. Son texte des livres protocanoniques de l'Ancien Testament est une

[1] Le plus ancien des manuscrits que nous ayons des œuvres de Platon date de treize cents ans après Platon. C'est pour Virgile que l'espace de temps écoulé entre l'autographe et la plus ancienne copie que nous possédions est le plus court, quatre cents ans. « Pour le Nouveau Testament, nous sommes mieux partagés, puisque, tous les livres du Nouveau Testament étant écrits vers la fin du Ier siècle, nous en possédons des manuscrits complets du IVe siècle, soit un écart de deux cent cinquante à trois cents ans. » E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, c. II, *Le texte du Nouveau Testament*, 2e éd., Paris, 1913, p. 2.

traduction de l'original hébreu faite tout entière par le saint docteur. Le texte des Psaumes n'est qu'une revision de la version primitive, la *Vetus Latina*. Celui des deutérocanoniques, à l'exception pourtant de Tobie, Judith, et des chapitres additionnels de Daniel et d'Esther, traduits aussi par saint Jérôme, est l'ancien texte de cette même *Vetus Latina*, gardé sans modification.

La version du Nouveau Testament n'est, elle aussi, que l'ancienne latine revisée. On n'osa pas trop bouleverser le texte de livres d'usage aussi courant que ceux des Psaumes et des Évangiles. Ainsi composée, et se recommandant de la célébrité de saint Jérôme, de l'autorité du pape saint Damase qui l'avait demandée et approuvée, de l'usage de l'Église romaine qui l'avait acceptée, la Vulgate se répandit peu à peu dans toute l'Église occidentale et fut à peu près son seul texte biblique pendant tout le moyen âge. Mais, pas plus que le texte original, elle ne put échapper aux multiples modifications de détail qu'y introduisirent la négligence des copistes ou les corrections intentionnelles de critiques maladroits, qui prétendaient l'améliorer ou supprimer les divergences introduites par la faute des scribes.

Au temps du concile de Trente, la diffusion et l'échange plus facile des livres, grâce à l'imprimerie, avait rendu plus sensibles toutes ces divergences des différents manuscrits de la Vulgate. De plus, les imperfections de la version hiéronymienne apparurent au grand jour, dès que les humanistes de la Renaissance la comparèrent au texte grec. Tout bon grécisant crut alors de son devoir de donner au public une meilleure traduction de la parole de Dieu, sans

se douter que, pas plus que saint Jérôme, l'humaniste n'était assuré de ne point faire de contre-sens, et sans soupçonner que le manuscrit grec sur lequel il travaillait pouvait être, en maints endroits, plus éloigné que la Vulgate du vrai texte original. Les versions se multiplièrent, non sans multiplier aussi les occasions de discussion et les tentations de corruption du texte sacré, à une époque où tous les dogmes étaient remis en question, et où chacun cherchait à prouver par l'Écriture ses opinions personnelles.

Il fallait remédier au plus vite à cette anarchie et, pour travailler à défendre l'unité doctrinale, prendre une mesure, qui, tout en assurant l'uniformité des citations scripturaires, sauvegardât autant que possible la fidélité de ces citations au texte primitif. Les Pères du concile n'ignoraient pas les fautes et les divergences des éditions de la Vulgate alors en usage. Les humanistes et les théologiens de la cour romaine connaissaient encore mieux les imperfections de la version hiéronymienne et ne manquèrent pas de les signaler aux légats qui présidaient le concile [1]. Fallait-il donc,

[1] Voici ce que répondaient les cardinaux-légats présidents du concile aux plaintes de la cour romaine relatives au décret : « ... Les Pères sont tombés d'accord... que l'édition dont s'est servie l'Église romaine est la plus sûre, n'ayant jamais été accusée d'hérésie, bien qu'elle paraisse en certains endroits divergente du texte hébreu et grec, qu'elle soit de basse latinité, et non sans quelque barbarisme ou solécisme. Comme il est clair que les Juifs et les hérétiques ont corrompu les textes de la sainte Ecriture en beaucoup d'endroits, on ne voit pas à quelle source on peut recourir plus sûrement qu'au texte gardé par l'Église, qui, outre qu'elle est la tête de la chrétienté par spécial privilege et grâce de Dieu, s'est maintenue toujours sans tache d'hérésie et sans interruption dans la succession perpétuelle de

à cause des imperfections de la Vulgate et de ses diverses éditions, renoncer au bénéfice d'une version officielle, abandonner aux périls de l'initiative individuelle la traduction des Écritures, et laisser entendre que, pendant des siècles, l'Église avait été exposée à toutes sortes d'erreurs en faisant usage d'une version mauvaise? Mais d'un autre côté pouvait-on imposer un texte dont on reconnaissait les fautes? Pour répondre à ces exigences opposées, le concile, en au-

ses pontifes. Voilà pour ce qui est de la réception de l'édition Vulgate latine...

« Et maintenant, quant à son incorrection, on l'a bien reconnue ici pour des passages qui n'entraînent aucun changement dans les choses essentielles de la foi, mais le synode n'a pas voulu approuver l'avis des députés, et confesser par un décret public que l édition soit *formellement corrompue*, bien que ses exemplaires soient plus ou moins corrects. En cet embarras, il a jugé plus expédient de procurer tacitement la correction effective de ces livres, puis de les publier avec l'autorité de Notre-Seigneur. et l'approbation du synode, plutôt que de proclamer solennellement l'édition erronée, en un temps où on ne peut pas y porter remède... Les raisons qui ont décidé le concile et nous-mêmes à ne pas vouloir diffamer la Vulgate sont entre autres les suivantes... » En voici le résumé :

1° La Vulgate n'est pas responsable de toutes les incorrections de ses divers exemplaires. 2° Proclamer fausse notre édition des Écritures serait faire le jeu de nos adversaires qui en profiteraient pour crier plus haut encore que notre foi est erronée. 3° Ce serait déshonorer l'Église romaine qui a donné ces Écritures à l'Occident. 4° Ou bien la Vulgate a des erreurs notables, ou elle n'en a pas; si elle n'en a pas, ce serait un grand mal de l'accuser à tort; si elle en a, Sa Sainteté et le concile pourront aussi bien les corriger autant qu'il sera besoin, sans faire de scandale, et publier ensuite l'édition corrigée.

On trouvera le texte italien de la lettre précitée dans Bonaccorsi, *Questione bibliche. La Volgata al concilio di Trento.*

thentiquant la Vulgate, par le décret que nous avons cité plus haut, demanda à l'autorité ecclésiastique d'en faire une édition pure de toute faute : *decernit et statuit ut posthac sacra Scriptura, potissimum vero hæc ipsa vetus et vulgata editio, quam emendatissime imprimatur.*

De ce que nous venons de dire et du texte même du décret aussi bien que de son titre : *Décret de l'édition et de l'usage des Livres saints*, il suit que ce décret est principalement disciplinaire, choisissant d'autorité, parmi toutes les versions en cours, celle qui lui paraît le mieux convenir pour être le fondement irrécusable de toutes les discussions théologiques. Cette mesure autoritaire est motivée, non point par ce fait que la Vulgate est, de toutes les versions existantes ou possibles, la plus fidèle, mais par l'utilité qu'il y a pour l'Église à avoir une version officielle. D'où la possibilité pour l'Église de modifier cette discipline et de se donner une autre version le jour où, les circonstances étant changées, elle le trouverait utile. Et cependant ce décret principalement disciplinaire n'est pas purement disciplinaire et ne donne pas seulement à la Vulgate la qualité et l'autorité extrinsèque de version officielle, comme l'ont dit certains auteurs modernes. En authentiquant le recueil des décrets pontificaux réunis par les soins de saint Raymond de Pennafort, le pape Grégoire IX pouvait leur donner force de loi, sans s'inquiéter de l'exactitude historique de leur attribution à tel ou tel pape. Mais on n'authentique pas une version des Livres saints, comme on authentique un document juridique. Le concile ne pouvait déclarer officielle la Vulgate, et imposer l'autorité de ses leçons à l'enseignement théologique, sans déclarer implicitement

que cette version pouvait tenir lieu de bible, qu'on pouvait s'en servir comme du texte inspiré lui-même, parce qu'elle était substantiellement conforme à l'original et que, dans les divergences de détail, qui n'empêchent point cette conformité substantielle, il n'y avait pas d'enseignement contraire à la doctrine et à la morale catholiques [1]. La mesure disciplinaire relative à l'usage de la Vulgate implique donc la reconnaissance d'un fait dogmatique, sur lequel d'ailleurs le jugement du concile est parfaitement justifié.

Non seulement la Vulgate, malgré ses imperfections et de nombreuses erreurs de détail, reste substantiellement conforme à l'original [2]; mais, bien loin

[1] « La Vulgate est bien déclarée officielle, mais on dit en même temps expressément qu'elle a valeur d'authentique, et implicitement qu'elle est conforme aux originaux, comme cela résulte de sa nature de version. Pourtant comme cette conformité n'est pas ce qui est déclaré explicitement, ce n'est pas ce sur quoi il faut urger. La Vulgate est une vraie Bible, elle est la parole de Dieu garantie par l'Église ; on peut sans hésiter en tirer des arguments dogmatiques, et on ne peut jamais rejeter son texte, quoi qu'il en soit, dans tel cas particulier et même à propos d'un texte dogmatique, de son exactitude à reproduire un texte original, qui peut-être échappe à la critique, et dont les termes précis ne sauraient être déduits par voie de conclusion théologique. » P. Lagrange, O. P., *La revision de la Vulgate*, dans la *Revue biblique*, janvier 1908, p. 104.

[2] Cette conformité substantielle n'exige nullement, comme le prétend Franzelin (*De sacra Scriptura et Traditione*, S. III[a], c. XVIII, p. 535), que les moindres propositions dogmatiques de la Vulgate aient eu leur assertion équivalente dans le passage correspondant du texte original. Certaines affirmations dogmatiques peuvent être, tout comme certaines affirmations historiques, des insertions de détail vis-à-vis de l'ensemble d'un livre. Si leur présence ou leur absence ne modifie point la trame des idées principales ou des faits du livre, la version

qu'elle n'ait « aucune valeur scientifique », comme le proclame M. Guignebert [1], elle est la meilleure de toutes les traductions qui existaient au temps du concile de Trente, et il n'est pas rare qu'on se serve de ses leçons pour corriger le texte massorétique ou celui de tel ou tel manuscrit grec, parce qu'elle traduit un texte hébreu ou grec plus ancien et parfois plus fidèle à l'original. Ce ne sont pas seulement les catholiques, mais encore les savants protestants qui reconnaissent aujourd'hui cette supériorité de la Vulgate. « L'œuvre de saint Jérôme est un monument unique et sans rival parmi les traductions anciennes [2], » écrit le protestant anglais Westcott, si connu pour ses travaux sur les textes bibliques, et son témoignage n'est pas isolé [3].

qui les ajoute ou les omet reste substantiellement fidèle. La distinction de Franzelin n'a pas de fondement dans le texte conciliaire et dans son histoire, et elle est démentie par les faits. Là ou la Vulgate met dans Isaïe, XVI, 1, le texte prophétique suivant : *Emitte agnum dominatorem terræ*, on lit dans le texte hébreu : *Envoyez des agneaux aux maîtres du pays*, sans aucune allusion au Messie. Tandis que dans l'Apocalypse, V, 12, la Vulgate écrit : *Dignus est agnus accipere divinitatem*, le grec porte *richesse* au lieu de *divinité*. Et les contextes ne permettent pas de supposer que les textes hébreu et grec de ces passages soient fautifs. On trouvera d'autres exemples cités dans Bonaccorsi, *La Volgata al concilio di Trento*.

[1] *Modernisme et Tradition catholique en France*, Paris, 1908, p. 31.

[2] W. Smith's, *Dictionnary of the Bible*, t. III, p. 1700.

[3] « La traduction de saint Jérôme surpasse toutes les autres versions en précision et en fidélité. » Keil, *Einleintung*, p. 414. On pourra lire d'autres citations d'auteurs protestants dans Cornély, *Introd. in U. T. Libros sacros*, t. I, p. 429, n. 10 ; c'est à cette note que nous avons emprunté la citation précédente. On trouvera aussi des témoignages analogues dans Vigouroux, *Ma-*

Dès lors que la Vulgate se recommandait par sa valeur intrinsèque autant que par le long usage qu'en avait fait l'Église, le concile de Trente, désireux à juste titre de donner à tous les catholiques un texte biblique uniforme, ne pouvait mieux faire que de choisir cette version traditionnelle, tout en demandant à l'autorité pontificale d'en publier une édition type, expurgée des nombreuses fautes des éditions courantes, et même ramenée, dans les passages où cela paraîtrait nécessaire, à une plus stricte conformité avec les textes originaux. L'édition que nous en avons actuellement est la revision publiée par les soins du pape Clément VIII. Ce n'est point une œuvre définitive. La Commission biblique, en confiant aux Bénédictins le soin de colliger toutes les variantes de la version hiéronymienne, déclare par l'organe de son président, le cardinal Rampolla, qu'elle entend, par ce travail préliminaire, préparer l'édition très correcte de la Vulgate, que souhaitait le concile de Trente [1].

nuel biblique, Ancien Testament, t. I, c. III, art. 2 ; et en tête de la traduction de Glaire, *La sainte Bible selon la Vulgate*, 3e éd., 1889, t. I, p. XI, XII.

[1] « Déjà les Pères du concile de Trente, tout en reconnaissant la Vulgate comme édition authentique pour l'usage public de l'Église, n'en dissimulèrent pas les imperfections. C'est pourquoi ils exprimèrent le vœu qu'elle fût en toute diligence soumise à un examen très minutieux et ramenée à une forme plus définitivement conforme aux textes originaux. » *Lettre du cardinal Rampolla au R. P. abbé primat des Bénédictins*, 30 avril 1907. On en trouvera le texte original italien dans la *Revue biblique*, juillet 1907, p. 476.

Pour qu'une correction du texte hiéronymien soit opportune et nécessaire, il faut qu'on soit bien sûr d'avoir la vraie leçon originale dans le texte hébreu ou grec, les divergences de la Vulgate n'étant souvent que la traduction du texte primitif,

La loi qui fait de la Vulgate le seul texte officiel et autorisé pour toutes les discussions théologiques dans l'Église catholique, sans interdire pour autant le recours aux textes originaux [1], est donc une mesure sage et justifiée, qui n'impose à l'esprit aucun assentiment déraisonnable, aucune obligation incompatible avec la critique.

44. Nous sera-t-il aussi facile de justifier la loi portée par le même concile de Trente pour limiter la liberté des exégètes dans l'interprétation des Écritures?

Pourquoi river définitivement l'exégèse à une herméneutique plus que vieillie, que les Pères eux-mêmes se fussent hâtés de modifier, s'ils avaient connu tout ce que nous révèlent les récents et merveilleux progrès de l'archéologie orientale?

L'accusation serait grave, si elle ne portait pas à faux et ne tombait d'elle-même devant un exposé quelque peu précis des exigences de l'interprétation catholique.

modifié depuis dans les copies grecques ou hébraïques. De là vient que dans la revision Clémentine on n'usait du texte hébreu ou grec que pour retrouver plus facilement la vraie leçon hiéronymienne parmi les variantes de ses différents manuscrits. Pour plus de détails sur les conditions d'une bonne revision de la Vulgate, voir l'étude du R. P. Lagrange, *La revision de la Vulgate*, dans la *Rev. bibl.*, janvier 1908, p. 102.

[1] Ce qui est seulement interdit, c'est d'arguer d'un texte hébreu ou grec pour nier la vérité dogmatique affirmée par un texte de la Vulgate. Les enseignements dogmatiques de la Vulgate font toujours autorité, parce qu'ils représentent une vérité enseignée, soit par le passage correspondant du texte original primitif aujourd'hui perdu, soit par d'autres passages de la Bible et par la tradition catholique.

Les conciles de Trente et du Vatican [1] sont d'accord pour limiter aux propositions dogmatiques et morales et aux affirmations de faits dogmatiques intéressant

[1] Un des Pères du concile du Vatican avait demandé, qu'en renouvelant la loi du concile de Trente sur l'interprétation des Écritures, on en supprimât la clausule déterminative *in rebus fidei et morum, ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium*. Cet évêque trouvait que les exégètes abusaient de la liberté que cette détermination de la loi leur laissait, et il objectait que « l'Eglise interprète infailliblement toute la révélation, et par conséquent toutes les parties de l'Écriture, aussi bien celles qui sont historiques que celles qui sont dogmatiques ». L'évêque de Brixen, Mgr Gasser, rapporteur de la commission qui avait préparé le décret en question, répondit dans la dernière congrégation générale : « Je concède que l'Église a le droit de juger du vrai sens de l'Écriture, non seulement en matière de dogmes, de vérités spéculatives ou d'assertions intéressant la morale, mais encore dans les propositions qui appartiennent à la vérité de l'histoire. Mais on n'en peut conclure ce que voudrait le très révérend auteur de l'objection qui vient de nous être faite. Quant à ce qui regarde l'interprétation des propositions scripturaires en matière de vérité historique, je dis que de pareilles interprétations sont ou ne sont pas contraires au dogme de l'inspiration de la sainte Écriture et de chacune de ses parties. Dans le premier cas, on peut les discuter librement. Dans le second cas, si l'interprétation proposée pour la vérité historique était en désaccord avec le dogme de l'inspiration, *offenderet dogma inspirationis*, il y aurait là assurément une question intéressant la foi, et dont l'Église aurait certainement le droit de juger ». *Acta et decreta concilii Vaticani*. Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 240. Nous empruntons l'indication de la référence au *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, article *Herméneutique*, t. III, col. 624, et la citation complète à l'article du P. Nisius, *Kirchliche Lehrgewalt und Schriftausligung*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1899 t. II, p. 289. Voir sur cette question l'étude sur *L'interprétation de la sainte Écriture par l'Église*, donnée sous forme de compte rendu des articles du P. Nisius, par le P. Lagrange, dans la *Rev. bibl.*, bulletin de janvier 1900, p. 135-142.

la doctrine chrétienne, les interprétations qui peuvent être imposées, soit par le magistère solennel ou ordinaire de l'Église, soit par le consentement unanime des Pères. Il s'agit là de vérités qui sont par elles-mêmes objet de foi, de ce que saint Thomas appelle les *credibilia per se*. Quant aux propositions en matière de science et d'histoire profane, aux *credibilia per accidens*, aux développements scripturaires inspirés pour la présentation humaine des vérités révélées, l'exégète catholique peut les interpréter librement, pourvu que son interprétation ne suppose pas dans l'Écriture une erreur inconciliable avec le dogme de l'inspiration, et qu'elle ne contredise aucune des vérités enseignées par d'autres passages de l'Écriture, par l'Église, ou par les conclusions rationnelles certaines de l'histoire, des sciences et de la philosophie.

Se peut-il règle plus sage, et la liberté qu'elle laisse aux exégètes n'est-elle pas suffisante ? Pour ce qui est de l'interprétation en matière de vérité religieuse, dogmatique ou morale, le concile ne tient nul compte des progrès possibles de l'archéologie orientale, c'est vrai. Mais qu'a donc à voir l'archéologie avec l'enseignement de la vérité religieuse ? La connaissance de cette vérité ne dépend point des sciences historiques dont le développement peut ruiner aujourd'hui des hypothèses scientifiques, qui, hier encore, paraissaient plausibles ; mais elle nous vient de l'influx de l'Esprit-Saint, qui ne peut jamais nier ce qu'il a fait enseigner comme vérité de foi par son Église et le consentement unanime de ses docteurs autorisés.

Les interprétations ainsi imposées ne sont d'ailleurs pas nombreuses. « En tout petit nombre sont les textes dont le sens a été défini par l'Église, écrit le P. Cor-

nély, et moins nombreux encore, si je ne me trompe, sont ceux dont l'explication est garantie par un consentement unanime des Pères[1]. »

Quant à l'interprétation des propositions scripturaires en matière historique et scientifique, non seulement l'exégète a le droit, mais il a le devoir de tenir compte des progrès de la géologie et de l'archéologie, car il est strictement obligé de ne pas mettre l'enseignement des Écritures en opposition avec les données *certaines* de la science et de l'histoire. C'est ce que le cardinal Bellarmin affirmait déjà, quand, dans la lettre citée plus haut (p. 35, note 1) sur l'affaire de Galilée, il écrivait : « Je dis que s'il y avait une vraie démonstration prouvant que le soleil est au centre du monde et la terre dans le troisième ciel, que le soleil ne tourne pas autour de la terre, mais la terre autour du soleil, alors il faudrait apporter beaucoup de circonspection dans l'explication des passages de l'Écriture qui paraissent contraires, et dire que nous ne les entendons pas plutôt que de déclarer faux ce qui est démontré ».

Cette nécessité de respecter l'accord de la vérité naturelle avec la vérité surnaturelle, de la raison et de la foi, est une des lois fondamentales de l'enseignement catholique ; aucun exégète orthodoxe ne saurait s'y soustraire, mais il peut y avoir dissentiment sur la façon de l'appliquer. C'est même autour de cette question que gravitent aujourd'hui toutes les discussions des catholiques en matière d'Écriture sainte.

[1] *Paucorum admodum textuum sensum ab Ecclesia definitum esse diximus et pauciorum, ni fallimur, explicatio habetur ex unanimi Patrum consensu. — Introd. in U. T. Libros sacros*, vol. I, p. 593.

Les Pères interprétaient les propositions scientifiques et historiques de l'Écriture sainte avec les idées de leur temps; ces idées ayant été bouleversées par les progrès tout récents et considérables de la géologie et de l'histoire ancienne, il n'est pas étonnant que l'exégète contemporain ait à nous donner des interprétations nouvelles. Mais que valent les données de la science sur lesquelles il les motive? sont-elles assez certaines pour qu'on doive abandonner des interprétations si communément admises dans l'Église et touchant de si près aux vérités religieuses, qu'on peut se demander si elles ne sont pas vraiment vérités de tradition? La nouvelle interprétation proposée sauvegarde-t-elle suffisamment l'inerrance du livre inspiré? Tels sont les doutes, parfois délicats, qu'ont à discuter les exégètes catholiques et qu'ils peuvent et doivent discuter en toute liberté et charité, pourvu qu'ils soient disposés à ne pas soutenir une solution que l'Église aurait écartée et condamnée comme contraire à son enseignement, ou incompatible avec l'inerrance.

45. Cette obligation de soutenir l'inerrance biblique est, nous dit-on, l'obstacle insurmontable qui interdit absolument à l'exégète catholique d'être à la fois l'interprète loyal du texte sacré et le disciple sincère des leçons les mieux garanties de la science moderne. Les propositions scripturaires paraissant souvent en contradiction entre elles ou avec les données les plus certaines de la science, comment l'exégète peut-il, en leur laissant leur vrai sens, soutenir encore qu'il n'y a pas d'erreur dans la Bible? Telle est la dernière difficulté que nous ayons à résoudre au sujet de l'Écriture sainte et que nous résoudrons comme les autres en expliquant la notion catholique à laquelle on l'oppose et que

l'on trouve absurde parce qu'on s'en fait une idée fausse.

Quand nous parlons d'inerrance biblique, beaucoup s'imaginent que nous revendiquons pour le texte inspiré une perfection si divine qu'il doive exprimer adéquatement la vérité qu'il enseigne, sans rien laisser filtrer des erreurs qui, sur d'autres questions, peuvent se trouver dans l'esprit de l'hagiographe et sans éveiller aucune idée fausse dans l'esprit de tout lecteur capable de saisir le sens grammatical le plus obvie de la phrase inspirée. Non, le langage de la Bible n'a pas cette perfection. L'Église le sait si bien qu'elle a toujours mis les fidèles en garde contre une lecture de la Bible faite sans commentaire et interprétation. Prenons comme exemple le verset 5 du psaume CIII :

Il (Jahvé) a fondé la terre sur ses bases,
Elle ne sera jamais ébranlée.

A prendre ce verset au sens obvie, nous y trouvons : 1° deux contradictions avec la science moderne qui nous affirme que la terre n'est pas construite sur des bases solides et qu'elle est toujours en mouvement ; 2° une contradiction avec l'expérience largement faite en tout temps des tremblements de terre ; 3° une contradiction avec les textes bibliques qui nous parlent de ces tremblements de terre et des bouleversements de la fin du monde. Et cependant, pour ce verset comme pour le reste de la Bible, l'Église revendique le privilège de l'inerrance, mais d'une inerrance qui, tout en éloignant l'erreur, ne soustrait pas le langage biblique aux conditions et imperfections du langage humain.

Or le langage humain n'exprime pas toujours uniquement et en termes précis le jugement que veut communiquer celui qui parle ; il exprime souvent en même temps plusieurs autres choses sur lesquelles l'auteur ne prononce aucun jugement. Soit la phrase suivante : « Au coucher du soleil, je lève les yeux au ciel et crie ma misère au Dieu vers qui jamais ne monte inutilement la prière. » A qui m'objecterait : « Que d'erreurs dans ce langage ; le soleil ne se couche pas, Dieu n'est pas plus en haut qu'en bas, vous ne criez pas en faisant votre prière, et la prière n'est pas toujours exaucée, » je répondrais : « Je n'ai rien affirmé de tout cela ; rendez-vous compte de ce que je veux dire et garantir comme vrai ; ne me chicanez sur le coucher du soleil et la situation de Dieu que lorsque je parlerai cosmologie et théologie. Ce mot *crier* est une image ; enfin ne m'obligez pas à vous exposer toutes les conditions d'efficacité de la prière à chaque fois que je la dirai toujours bienfaisante ». Le psalmiste que nous avons cité nous dirait de même : « Rendez-vous compte de ce que je veux dire et garantir comme vrai, je ne fais pas de cosmologie et, quoi qu'il en soit des bases de la terre, que je ne connais pas mieux que mes contemporains, je veux simplement vous assurer, en me servant du langage courant, que Jahvé est le créateur de la terre, que la terre m'offre un appui toujours ferme, et qu'il en sera ainsi tant que Jahvé le voudra ».

En langage inspiré comme en langage profane, il ne peut y avoir erreur que là où l'auteur prend à son compte une affirmation ou une négation et dans la mesure où il prétend nous la donner comme vérité. L'inerrance biblique ne garantit pas toutes les propo-

sitions qu'on peut extraire de la Bible, mais celles-là seulement dont l'auteur prend la responsabilité.

46. L'application de ce principe va nous permettre d'écarter toutes les objections qu'on fait à la Bible au nom des sciences naturelles. Il y a longtemps que saint Augustin nous avait dit que dans l'Écriture sainte Dieu n'entend pas nous enseigner des vérités profanes, qui n'ont rien à faire avec le salut [1] ; et, bien avant Léon XIII [2], saint Thomas en concluait déjà qu'en matière de science naturelle l'auteur sacré, n'ayant pas à corriger les opinions populaires, pouvait, sans les garantir, les reproduire, parler selon les apparences et en prendre occasion pour donner son enseignement religieux. C'est ainsi que, dans la Genèse, l'écrivain sacré, voulant enseigner que la pluie et le firmament sont œuvre de Dieu aussi bien que l'océan, nous dit simplement : *Qu'il y ait un firmament au milieu des eaux séparant les eaux d'avec les eaux* (Gen., I, 6). Une telle manière d'exprimer la création de l'atmosphère et de la pluie suppose évidemment l'opinion populaire qui se représentait le ciel comme une voûte solide, entourée d'eaux supérieures tombant de temps en temps sur la terre, par les ouvertures qu'ouvrait ou fermait, dans la voûte, l'action divine. A ne considé-

[1] *De Gen. ad litteram*, l. I, c. IX, n. 20, *P. L.*, t. XXXIV, col. 270, cité par l'encyclique *Providentissimus Deus*, p. 34.

[2] Léon XIII, dans son encyclique, *loc. cit.* (p. 34), insiste sur cet emploi des façons vulgaires de parler employées dans le langage biblique et s'en réfère à la réflexion de saint Thomas : *Moyses, rudi populo condescendens, secutus est quæ sensibiliter apparent*. Iª, q. LXX, art. 1, ad 3um. La doctrine que suppose cette pensée est plus développée encore dans l'art. 3 de la q. LXVIII, où nous avons pris la citation donnée dans la note suivante.

rer que superficiellement le texte de la Genèse, on pourrait croire qu'il nous enseigne cette opinion populaire. « Mais, ajoute saint Thomas, parce que des raisons vraies nous montrent que cette opinion est fausse, il ne faut pas dire que telle est la pensée de l'Écriture, et considérer que Moïse parlant à un peuple ignorant et condescendant à sa faiblesse d'esprit, ne lui a représenté les choses que sous la forme que leur donnait l'apparence sensible [1]. » C'est encore ainsi qu'une mère apprend à son enfant que Dieu a fait la voûte bleue du ciel, le tonnerre et les étoiles, avant de lui donner aucune explication astronomique ou météorologique, en se servant des imaginations de l'enfant, sans lui en garantir la parfaite objectivité.

« En fait, écrit M. Merkelbach, professeur de dogme au grand séminaire de Liége, il n'y a très probablement pas d'assertions scientifiques *ex professo*, ni par conséquent de vérités scientifiques dans les Livres saints ; et dès lors le conflit entre la science expérimentale et la Bible devient radicalement impossible, devient une question oiseuse. C'est la meilleure réponse à donner en apologétique à ceux qui objectent le désaccord de la science et de la foi [2]. »

[1] *Aliquis considerando superficietenus litteram Genesis, posset talem imaginationem concipere secundum quorumdam antiquorum philosophorum positionem... Sed quia ista positio per veras rationes falsa deprehenditur, non est dicendum hunc esse intellectum Scripturæ; sed considerandum est quod Moyses rudi populo loquebatur quorum imbecillitati condescendens, illa solum eis proposuit, quæ manifeste sensui apparent.* Iª, q. LXVIII, art. 3.

[2] *L'inspiration des divines écritures*, Liége, 1911, p. 43.

47. En dirons-nous autant des propositions historiques? Non, car si la Bible n'est jamais un livre de science, elle est souvent un livre d'histoire, et elle contient beaucoup de propositions historiques garanties par le jugement de l'hagiographe qui les fait siennes et veut qu'elles deviennent nôtres. Il ne faudrait cependant pas en conclure que toutes les propositions d'apparence historique qu'on rencontrera dans la Bible sont prises à compte par le rédacteur, dans toute l'extension et la compréhension que peut leur donner leur énoncé grammatical, indépendamment des procédés littéraires et des intentions de l'auteur.

Tacite est un historien. Il ne s'ensuit pas qu'il nous garantisse l'objectivité de toutes les propositions de ses *Annales*. Il ne nous donne point les discours qu'il compose lui-même comme la sténographie de ceux qui ont été prononcés, mais comme l'expression fidèle des sentiments du personnage mis en scène. Il n'entend pas nous laisser un rapport de police, mais il use quant aux détails de la liberté d'exposition qu'a encore aujourd'hui l'histoire et dont l'histoire ancienne usait plus largement. On ne pourra accuser Tacite d'erreur que là où il se trompera et nous trompera quant à la substance des faits et au caractère des personnages dont il entend laisser le souvenir à la postérité.

Mais si, dans l'interprétation des livres profanes, il faut tenir compte de leur genre littéraire pour déterminer la valeur historique que l'auteur entend donner à ses assertions, la même règle s'impose pour les écrits bibliques. C'est déjà saint Augustin qui le remarque : « Dieu, se servant d'hommes pour nous parler dans les écritures, y parle avec les allures du

langage humain ». *In scripturis per homines, more hominum loquitur Deus* [1].

48. Cette loi d'interprétation scripturaire est acceptée aujourd'hui par les exégètes les plus conservateurs. Pour être sûr de ne rien dire d'excessif, c'est au R. P. Brucker que nous en emprunterons l'exposé.

« La détermination du genre littéraire est de grande importance dans l'exégèse.

« Tout le monde sait que le genre de composition est un des éléments essentiels à considérer dans l'interprétation. La signification naturelle des termes, le contexte ne suffisent pas toujours à nous éclairer sur le contenu précis des affirmations d'un écrivain : tout autre, par exemple, sera la portée d'un récit et le poids à donner à ses détails, suivant qu'on le trouvera dans un document de caractère strictement historique ou dans un écrit d'intention purement morale ou édifiante. Ici donc c'est le *genre* adopté, tel qu'il résultera de l'ensemble de la composition, qui décidera s'il faut prendre toutes les circonstances rapportées comme des faits réels, ainsi que le demande une histoire proprement dite, ou si l'on doit passer légèrement sur la réalité des faits, du moins quant à leurs détails, pour n'en retenir que la leçon morale et religieuse.

« ... Non seulement ces livres (de la Bible) ont leur genre de composition, comme il est manifeste ; mais on peut supposer que leurs auteurs se sont conformés, dans ces genres, aux usages reçus parmi les écrivains profanes, et qu'ils veulent être compris en conséquence.

[1] *De civitate Dei*, XVII, 6, *P. L.*, t. XLI, col. 537.

« ... Ainsi l'inspiration ne modifie pas les conditions du genre : elle les suit et s'y adapte. Elle ne confère à aucune affirmation de l'auteur inspiré plus de portée que le genre de composition ne conduit à lui en attribuer. De même, donc, qu'elle ne rend pas certaines et précises des affirmations que les écrivains sacrés énoncent sous forme dubitative et vague, elle n'apporte pas non plus la rigueur historique à des récits qui, par leur genre bien reconnu, n'y prétendraient point.

« Ce qui vient d'être dit du *genre* doit s'entendre aussi du *procédé* littéraire, qui est, dans une partie plus ou moins grande du livre, ce que le genre est pour l'ensemble. Chaque genre a ses procédés propres : la poésie a les siens, qui ne sont pas ceux de la prose ; dans la prose même, le récit moral ou édifiant a des procédés que n'admet pas la narration strictement historique. Mais il y a aussi des procédés particuliers aux écrivains orientaux, et spécialement à nos écrivains bibliques ; enfin, un écrivain a souvent des procédés à lui.

« Il faut savoir discerner et comprendre ces procédés pour interpréter exactement la Bible.

« C'est parfois un problème très délicat de définir le genre auquel appartient un livre ou un morceau biblique. Il est en effet malaisé à un esprit occidental et moderne d'entrer, comme il faudrait, dans le goût et la manière de concevoir et de s'exprimer des vieux écrivains hébreux [1]. »

Avant donc de citer telle ou telle phrase biblique comme témoignage historique garantissant l'objecti-

[1] *L'Église et la critique biblique*, p. 50-52.

vité du fait qu'elle mentionne, il faut se demander au préalable ce que cette phrase représente en fonction des intentions de l'auteur et de son procédé littéraire. Cette question préalable est souvent aussi nécessaire que difficile à résoudre.

49. Elle est nécessaire. Voici comment le P. Cornely, S. J.[1], après avoir admonesté ceux qui acceptent sans contrôle tous les dires des historiens grecs, égyptiens ou babyloniens, rappelle à la prudence les exégètes simplistes qui font état sans discernement de toutes les propositions bibliques, prises dans la matérialité de leur sens obvie.

« Une grande prudence est pareillement nécessaire à l'interprète dans l'appréciation des renseignements historiques des Écritures. Combien il doit prendre garde de vouloir trouver dans ces livres sacrés des choses que ceux-ci n'ont pas voulu nous apprendre ! C'est qu'en effet ils ne nous ont pas été donnés pour nous enseigner l'histoire et la chronologie, mais pour nous être sources de salut. Ce que saint Augustin nous enseigne au sujet des vérités de science naturelle est pareillement vrai des choses d'histoire profane. L'esprit de Dieu qui parlait par les écrivains sacrés n'a pas voulu enseigner aux hommes des choses qui ne leur soient d'aucune utilité. Les Livres saints ne racontent pas même dans son intégrité toute l'histoire du peuple élu, mais seulement ces faits de la vie des patriarches, de l'histoire des Israélites et des nations

[1] Le P. Cornély a été l'initiateur et le directeur du grand *Cursus Scripturæ* des Pères Jésuites ; il en a rédigé plusieurs volumes. C'est à lui que Léon XIII a confié la préparation de l'encyclique *Providentissimus*.

voisines que l'Esprit-Saint a jugés nécessaires ou utiles à notre intelligence de l'économie du salut. Ce n'a pas été et ce n'est pas encore une petite faute que celle des interprètes qui, insuffisamment attentifs à ce but et à ce caractère des Écritures, les traitent comme si elles constituaient un résumé de chronologie d'histoire sacrée et profane qui nous aurait été divinement donné. Si Dieu avait voulu nous enseigner dans les livres sacrés la chronologie et l'histoire, il aurait certainement veillé avec une providence spéciale à ce que les nombres d'années, les noms de personnes, de nations, de pays et autres données de même genre qui ont quelque importance en histoire nous soient conservés sans corruption. Car personne n'ignore quelle incertitude règne principalement sur ces renseignements, combien nombreuses et combien grandes sont en cette matière les différences entre les textes originaux et les principales versions. Que l'interprète soit donc sobre et très prudent dans la construction de ses systèmes chronologiques et historiques et qu'il ne donne jamais ses conclusions pour certaines et indubitables avant de les avoir démontrées par des arguments éprouvés et très solides.

« Un autre point qui doit solliciter l'attention de l'interprète, c'est la manière dont les faits historiques sont rapportés par les écrivains sacrés. Car, au témoignage de saint Jérôme, il est assez habituel aux Écritures, *consuetudinis scripturarum est*, que l'historien rapporte une opinion très répandue, *opinionem multorum*, à la façon dont elle était acceptée par tous en ce même temps et « beaucoup de choses sont dites « dans les Écritures selon l'opinion du temps où les faits « sont racontés et non pas selon ce que contenait la

vérité du réel[1]. » De très grande importance est cette observation du saint docteur, qui par elle nous avertit de ne pas presser la signification des paroles des Écritures selon l'état actuel des sciences, mais de les expliquer d'après l'esprit et l'intention des auteurs sacrés. — *Note :* Celui-là s'exposerait lui-même et la sainte Écriture au ridicule, qui, du texte des Actes, II, 5 : *il y avait à Jérusalem des hommes religieux de toute nation qui est sous le ciel*, ou de l'épître aux Romains, I, 8 : *votre foi est prêchée dans le monde entier*,

Saint Thomas connaissait et appliquait ce principe d'interprétation scripturaire formulé par saint Jérôme. En voici deux exemples :

Après avoir établi que Moïse, au Sinaï, n'avait pas eu la vision de l'essence divine, le saint docteur écrit : *quod ergo dicitur, quod loquebatur ei facie ad faciem secundum opinionem populi loquitur Scriptura, qui putabat Moysem ore ad os loqui cum Deo, cum per subjectam creaturam, id est per angelum, et nubem, ei loqueretur, et appareret : vel per visionem faciei intelligitur quædam eminens contemplatio et familiaris infra essentiæ divinæ visionem.* Iª IIæ, q. XCVIII, art. 3, ad 2um.

On trouve une réponse de même genre dans la IIª, IIæ, q. CLXXIV, art. 5, ad 4um. Il s'agit de savoir si Samuel, évoqué par la pythonisse d'Endor, n'a pas prophétisé après sa mort, comme semble le dire un texte du sage qui a écrit l'Ecclésiastique et y a parlé ainsi de Samuel : *Exaltant vocem ejus de terra in prophetia delere impietatem gentis* (XLVI, 23). Saint Thomas répond d'abord que l'âme de Samuel a pu être chargée par Dieu de porter un message à Saül, puis il ajoute en parlant du texte précité : *quamvis etiam dici possit, quod non fuerit anima Samuelis, sed dæmon ex persona ejus loquens ; quem Sapiens Samuelem nominat, et ejus prænuntiationem propheticam, secundum opinionem Saulis et adstantium qui ita opinabantur.*

On peut abuser de cette doctrine ; ce n'est pas une raison d'en nier la vérité, mais seulement d'en surveiller l'application. L'Église n'y manquera pas.

voudrait conclure qu'il y avait des Américains à Jérusalem le jour de la Pentecôte ou que déjà, au temps de Paul, la foi des Romains était prêchée en Amérique ou en Australie... Si dans Genèse, VII, 19, on nous dit que *les eaux ont inondé toute la terre et couvert toutes les hautes montagnes qui sont sous le ciel*, ne faut-il pas l'entendre, selon l'opinion du temps, de la terre alors habitée et connue ? On pourrait citer une foule d'autres exemples. — Combien de difficultés n'auraient jamais été proposées, si tous les interprètes avaient toujours eu devant les yeux l'avertissement de saint Jérôme.

« Que l'interprète soit donc prudent dans l'acceptation des assertions des historiens profanes ; qu'il soit également prudent dans l'appréciation des témoignages historiques des Écritures, et il ne lui sera pas difficile de montrer que toutes les données historiques *certaines et indubitables* que la science profane a pu tirer jusqu'ici, ou pourra tirer soit des monuments dits préhistoriques, soit des documents hiéroglyphiques et cunéiformes, soit des livres ou inscriptions des Hindous, Chinois ou autres peuples, sont d'accord avec les renseignements *certains et indubitables* des Écritures[1]. »

[1] « Magna quoque cautio interpreti necessaria est in Scripturarum historicis relationibus dijudicandis. Quam maxime enim cavere debet ne illa in libris sacris invenire velit, quæ tradere noluerunt. Etenim eum in finem nobis non sunt dati, ut historiam chronologiamque nos docerent, sed ut nobis salutis essent fontes. Quod de rebus naturalibus docet sanctus Augustinus, id eodem modo de historicis verum est : « Spiritus Dei, qui per « scriptores sacros loquebatur, noluit ista docere homines nulli « saluti profutura. » Ne ipsam quidem populi electi historiam

50. Mais si le discernement des propositions enseignées et garanties par l'hagiographe est une loi néces-

integram narrant libri sacri, sed illa sola facta sive vitæ Patriarcharum sive historiæ Israelitarum finitimarumque gentium, quæ, ut salutis œconomiam intelligeremus, Spiritus Sanctus necessaria vel utilia indicavit. Haud parum hac in re peccatum est et peccatur ab interpretibus, qui isto Scripturarum fine et charactere non satis attentis illas fere tractant, ac si chronologiæ et historiæ sacræ et profanæ compendium quoddam divinitus nobis datum constituerent. Profecto Deus, si libris sacris chronologiam et historiam nos docere voluisset, providentia speciali invigilasset, ut annorum numeri, personarum, gentium, terrarum nomina aliaque id genus, quæ in historia alicuius momenti sunt, incorrupta conservarentur. At quanta in illis præcipue rebus editionum nostrarum biblicarum sit incertitudo, quot quantæque in illis inter textus primigenios et inter præcipuas versiones differentiæ, nemo ignorat. Sobrius igitur sit interpres cautissimusque in systematis chronologicis historicisque statuendis; neve unquam ea, quæ statuit, pro certis et indubitatis venditet, quin invictis et solidissimis argumentis ea demonstret.

« Alterum ad quod attendat interpres oportet, modus est, quo facta historica a sacris scriptoribus referuntur. Teste enim *sancto Hieronimo* consuetudinis Scripturarum est, ut opinionem multorum sic « narret historicus, quomodo eo tempore ab « omnibus credebatur, » et *multa in Scripturis sacris dicuntur iuxta opinionem illius temporis, quo gesta referuntur, et non iuxta quod rei veritas continebat*. Maximi momenti est hæc S. Doctoris observatio, qua nos monet, ne Scripturarum verba secundum hodiernum scientiarum statum premamus, sed ex sacrorum scriptorum mente et intentione explicemus.

Nota. — « Risui se ipsum et S. Scripturam exponeret, qui ex Act., II, 5 (« erant autem in Ierusalem... viri religiosi *ex omni « natione, quæ sub cælo est* ») aut ex Rom., I, 8, (« fides vestra « prædicatur *in universo mundo* ») deducere vellet, Americanarum gentium quosdam Ierosolymis in die Pentecostes fuisse, aut fidem Romanorum iam Pauli tempore in America et Australia celebratam esse. Et si Gen., VII, 19, « aquæ prævaluisse super

saire de toute bonne exégèse, elle est aussi, comme nous l'avons dit, d'application difficile et d'emploi délicat. On en abuserait, comme le note le P. Brücker, si on l'appliquait à tort et à travers, en vertu de ce principe faux que, toujours et dans tous les cas, « en histoire comme dans les choses de la nature, l'écrivain biblique reste au niveau de son temps, parle suivant les idées et les connaissances de ses contemporains[1] ». Ce serait revenir à la doctrine condamnée de l'inspiration limitée aux enseignements dogmatiques et moraux. Il faut donc rechercher, pour chaque cas particulier, quelles sont les intentions de l'auteur ; et nous ne devons pas être surpris que, dans des questions aussi délicates de psychologie littéraire, où la preuve n'est pas facile à faire, il y ait discussions entre les exégètes catholiques. La brièveté de notre étude ne nous permet pas d'entrer dans ces discus-

« terram et operti esse omnes montes excelsi sub universo « cælo, » dicuntur, nonne id etiam « iuxta opinionem illius tem- « poris » de terra eo tempore habitata hominibusque cognita intelligendum est ? Innumera alia eiusmodi exempla afferri possunt.

« Quot difficultates nunquam essent propositæ, si omnes interpretes semper sancti Hieronymi monitum præ oculis habuissent !

« Cautus igitur sit interpres in recipiendis profanorum historicorum assertionibus, cautus quoque in Scripturarum testimoniis historicis dijudicandis, et omnia ea, quæ profana scientia sive ex monumentis quæ dicuntur præhistoricis, sive ex documentis hieroglyphicis et cuneiformis, sive ex Indorum, Sinensium aliorumque populorum libris vel inscriptionibus *certa et indubitata* hucusque protulit aut futuro tempore proferet, cum Scripturarum *certis et indubitatis* relationibus conspirare haud difficili negotio demonstrabit. »

[1] *Op. cit.*, p. 62.

sions, encore moins d'y prendre parti. Nos lecteurs feront même bien d'imiter cette réserve à moins qu'ils n'aient beaucoup de loisirs à donner à l'exégèse et la facilité de pousser ces études à fond. Nous nous contenterons donc d'éclairer les principes que nous avons exposés par les exemples que nous fournira la réponse aux objections citées plus haut.

51. La comparaison des premiers chapitres de la Genèse avec les vieilles légendes babyloniennes[1], bien loin de donner lieu à objection sérieuse contre l'inspiration, nous fait pour ainsi dire toucher du doigt l'œuvre de l'Esprit-Saint. Son intervention nous explique en effet comment les mêmes anciennes traditions, qui se sont développées en légendes mythologiques chez les Chaldéens, sont devenues, sous la plume de l'écrivain sacré, des récits purs de toute idolâtrie et dont la simplicité naïve a rendu familiers à tous les Juifs les grands enseignements historico-religieux de la création, du souverain domaine de Dieu sur toutes choses, du double élément corporel et spirituel dont l'homme est constitué, de la fraternité de tous les hommes dans l'unité d'un même sang, de la déchéance originelle et des divins espoirs de relèvement de l'humanité.

Mais, pour mettre à la portée des petits ces grandes vérités, l'Esprit-Saint et Moïse ont choisi le genre littéraire de l'histoire populaire. L'exégète doit en

[1] A qui voudrait faire de près cette comparaison, nous recommandons vivement le livre du P. Dhorme, O. P., *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*. Tous les textes cunéiformes qui ont quelque analogie avec les récits bibliques y sont traduits et commentés.

tenir compte et, en conséquence, ne pas prendre à la lettre les métaphores et les anthropomorphismes que comporte un tel genre littéraire et ne pas considérer comme enseignement scientifique les propositions impliquées dans une description du monde faite en fonction des idées du temps. C'est la Commission biblique elle-même qui le rappelle aux catholiques tentés de l'oublier [1].

Si maintenant des premières pages de la Bible nous passons aux dernières, nous y trouvons au contraire de l'histoire beaucoup plus stricte.

52. Après les récents décrets de la Commission biblique du 26 juin 1912, sur saint Marc et saint Luc [2], on ne peut plus discuter sur le genre littéraire des récits évangéliques. Les évangélistes ont prétendu écrire

[1] N°s v et vi du décret du 30 juin 1909 sur le caractère historique des trois premiers chapitres de la Genèse. *Enchir.*, n. 2125, 2126.

[2] *Utrum dicta et gesta, quæ a Marco juxta Petri prædicationem accurate et quasi graphice enarrantur, et a Luca, assecuto omnia a principio diligenter per testes fide plane dignos, quippe qui ab initio ipsi viderunt et ministri fuerunt sermonis* (Luc, I, 2-3), *sincerissime exponuntur, plenam sibi eam fidem historicam jure vindicent quam eisdem semper præstitit Ecclesia ; an e contrario eadem facta et gesta censenda sint historica veritate, saltem ex parte, destituta, sive quod scriptores non fuerint testes oculares, sive quod apud utrumque evangelistam defectus ordinis ac discrepantia in successione factorum haud raro deprehendantur, sive quod, cum tardius venerint et scripserint, necessario conceptiones menti Christi et apostolorum extraneas aut facta plus minusve jam imaginatione populi inquinata referre debuerint, sive demum quod dogmaticis ideis præconceptis, quisque pro suo scopo indulserint ?*

R. *Affirmative ad primam partem, negative ad alteram.* — Nous empruntons ce texte à la *Revue des sciences phil. et théol.*, 1912, p. 629.

de l'histoire en nous rapportant les paroles et les actes, *dicta et gesta*, du Christ et des apôtres. Ils ont pris soin de n'y rien mêler de ce que l'imagination populaire aurait pu y ajouter d'embellissement et, dans les enseignements qu'ils nous disent être de Jésus, ils n'ont introduit aucune pensée étrangère à la pensée du Maître, aucune modification inspirée par leurs propres conceptions dogmatiques. Voilà ce que l'Église a toujours pensé de la valeur historique de ses Évangiles.

Mais il ne faudrait pas abuser de ce mot histoire pour demander aux évangélistes plus que de l'histoire et leur reprocher, comme des erreurs, des divergences d'expressions et de détails qui sont une garantie de leur humaine véracité et qui ne sortent pas des limites de la liberté d'allure qu'a toujours eue l'histoire et qu'elle garde encore de nos jours. Si récent que soit le fait raconté et si net qu'en soit le souvenir, jamais celui qui nous le rapporte n'aura la prétention de nous peindre les gestes des acteurs et de nous rapporter leurs paroles avec la précision d'un cinématographe et d'un phonographe. A l'impertinent qui l'interrompra pour rectifier un petit détail d'heure, de localisation, de couleur, une légère modification des paroles rapportées, le conteur aura vite fait de répondre, non sans quelque impatience, que, si on exige de lui cette acribie, il n'a plus qu'à se taire. Cette impatience est justifiée. Tout récit serait impossible s'il fallait que le narrateur nous garantît non pas seulement la réalité des faits, pensées et sentiments dont il est le rapporteur, mais l'objectivité intégrale de tout ce que peuvent signifier les paroles dont il se sert pour exprimer ses souve-

nirs. C'est ainsi que M. Brassac a pu écrire à propos des *antilogies* des évangélistes : « Si la contradiction paraît établie, on opposera à l'objection une fin de non-recevoir, à cause de l'insuffisance de nos informations, ou bien l'on reconnaîtra que l'histoire demande simplement à l'auteur de reproduire exactement la *substance* des paroles et des faits sans les nuances et les minutieux détails, et que l'inspiration ne change pas le genre de l'histoire. Ces divergences ne sont pas des erreurs au point de vue de l'inspiration. Pour qu'il y eût des erreurs, il faudrait que l'auteur eût voulu affirmer ces petits détails. Or on peut en douter, car ils importaient peu à son but essentiellement religieux[1] ».

53. Personne ne soutiendra que les évangélistes nous garantissent absolument comme prononcées toutes les paroles qu'ils mettent sur les lèvres de Jean-Baptiste ou de Jésus. Jean-Baptiste, voulant exprimer son état d'infériorité vis-à-vis de Jésus, a-t-il dit : *Je ne suis pas digne de porter ses chaussures*, comme l'écrit saint Matthieu (III, 11), ou : « *Je ne suis pas digne de délier la courroie de ses chaussures*, comme le note saint Marc (I, 7)? Peu importe. Les deux

[1] *Manuel biblique ou Cours d'Ecriture sainte à l'usage des séminaires*, de MM. Vigouroux, Bacuez et Brassac, IIIe part., Nouveau Testament, 13e édit., p. 142 ; Chauvin, *L'inspiration des divines Écritures*, Paris, 1896, p. 156 ; Le Camus, *Vie de N.-S. J.-C.*, 6e éd., Paris, 1907, t. III, p. 63, 208. Il importe de noter que cette doctrine se distingue de la thèse des *obiter dicta* condamnée par l'encyclique *Providentissimus*. Dire que l'inspiration, s'étendant à tout le récit, laisse à l'écrivain son mode humain de parler, en l'empêchant de se tromper dans ses affirmations, ce n'est pas limiter l'inspiration aux propositions dogmatiques ou morales.

phrases sont vraies, si saint Jean-Baptiste, parlant des chaussures du Seigneur, ne voulait qu'exprimer les sentiments d'humilité que déclarent également l'une et l'autre formule. C'est saint Augustin qui fait cette remarque et il ajoute qu'il ne faut pas oublier que les évangélistes ne citent pas toujours exactement les paroles des discours ou des conversations qu'ils rapportent, « afin que nous apprenions pour notre bien à ne pas chercher dans ces discours autre chose que l'intention de celui qui parle[1]. » Et cependant, si l'on voulait urger la signification du *dixit* ou des autres formules analogues qui introduisent ces citations sous forme de discours direct, il faudrait accuser d'erreur les évangélistes au cas où leurs personnages n'eussent pas dit chacune des paroles qu'ils leur prêtent. On aurait grand tort, et les évangélistes, s'ils le pouvaient, se hâteraient de protester qu'ils entendaient jouir des mêmes libertés que les historiens ordinaires et mettre à l'occasion sous la forme de discours direct des résumés où entraient

[1] ... *Si ... nihil intendit Joannes, cum de calceamentis Domini diceret, nisi excellentiam ejus et humilitatem suam; quodlibet horum dixerit, sive de solvenda corrigia calceamentorum, sive de portandis calceamentis, eamdem tamen sententiam tenuit, quisquis etiam verbis suis, per calceamentorum commemorationem eamdem significationem humilitatis expressit, unde ab eadem voluntate non aberravit. Utilis igitur modus et memoriæ maxime commendandus, cum de convenientia dicimus evangelistarum, non esse mendacium, cum quisque etiam dicens aliquid aliud quod etiam ille non dixit de quo aliquid narrat, voluntatem tamen ejus hanc explicat, quam etiam ille qui ejus verba commemorat. Ita enim salubriter diximus, nihil aliud esse quærendum, quam quid velit ille qui loquitur. — De consensu evangelistarum*, l. II, c. XII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1092.

les paroles les plus marquantes de celui qui avait tenu ce discours, sans prétendre garantir l'authenticité de tous les mots.

54. Mais cette liberté qu'on reconnaît aux évangélistes dans l'arrangement et la reproduction des discours, faut-il la leur refuser dans l'arrangement et le narré des petites circonstances de détail qui sont le vêtement des faits, ou bien faut-il dire que l'Esprit-Saint, non content de les empêcher d'errer dans ce qu'un historien de leur condition aurait donné comme assuré, leur a inspiré l'intention exceptionnelle d'affirmer l'objectivité adéquate de toutes leurs paroles?

Il faut au moins reconnaître que les circonstances de temps ne sont pas garanties, toutes les fois que les évangélistes n'y insistent pas, puisqu'ils sont en fréquent désaccord pour le groupement et l'ordonnance des faits. C'est ainsi que saint Marc et saint Luc, pour n'en donner qu'un exemple, placent la guérison de la belle-mère de saint Pierre, au soir de la vocation des disciples, au début du premier séjour de Jésus à Capharnaüm (Marc, I, 29 à 31 ; Luc, IV, 38,39), tandis que saint Matthieu la raconte beaucoup plus tard, à l'occasion d'un retour du Maître dans la même ville (Matth., VIII, 14, 15). Mais ne faut-il pas reconnaître aussi qu'on ne nous garantit pas des circonstances de moindre importance que celles de temps?

55. Nous avons un exemple typique de la liberté qu'entendent garder les auteurs du Nouveau Testament dans les variations dont saint Luc nuance ses trois récits de la conversion de saint Paul, au livre des Actes. Celui qu'il donne en son propre nom, chapitre neuvième, ressemble de très près à celui que saint

Paul fait au peuple de Jérusalem et qui nous est rapporté au chapitre vingt-deuxième. Les deux récits nous disent cependant d'une manière toute différente comment les compagnons de l'apôtre sur le chemin de Damas furent témoins d'une partie du merveilleux phénomène de l'apparition, sans être entrés cependant dans l'intimité du colloque qui en a donné la conclusion pratique. Pour exprimer cette même idée, saint Luc écrit tout d'abord : *Les hommes qui l'accompagnaient* (*saint Paul*) *étaient stupéfaits, ils entendaient bien la voix, mais ils ne voyaient personne* (IX, 7) ; puis il fait dire à saint Paul : *Ceux qui étaient avec moi virent bien la lumière, mais ils n'entendaient pas la voix de celui qui parlait* (XXII, 9).

Qu'on applique à ces récits les règles d'interprétation large qui sont d'usage courant dans la pratique de la vie, et l'on ne sera pas surpris que saint Paul lui-même soit responsable de ces variantes. Il était bien certain que ses compagnons n'avaient point compris les paroles du mystérieux colloque ; mais ces mêmes compagnons avaient-ils du moins entendu le son de sa voix ? sur ce point, sur lequel leurs dires n'étaient peut-être pas d'accord, Paul n'était pas fixé et a lui-même varié dans la façon dont il signalait cette circonstance, affirmant parfois, avec plus de précision, que ses compagnons, sans suivre le dialogue, avaient entendu le son de sa voix, disant plus simplement, d'autres fois, qu'ils n'avaient rien entendu. Saint Luc a jugé à propos de nous transmettre les deux leçons, sans même songer qu'on pourrait le chicaner à ce sujet. Il n'y aurait lieu à chicane, mais à chicane vraiment grave dans ses conséquences, que si on voulait soutenir que le sens précis de chacune

des moindres propositions du livre inspiré est affirmé et enseigné sous la garantie de la véracité divine. En ce cas, la vérité de la doctrine de l'inspiration, et par conséquent celle de notre foi, dépendrait de la valeur de l'exégèse, qui, pour lever la contradiction des deux formules, note une différence de sens entre la signification du verbe ἀκούειν avec le complément τῆς φωνῆς au génitif, et celle du même verbe, avec le même complément τὴν φωνήν à l'accusatif. On dit en effet que dans le premier cas (ch. IX) il signifierait « entendre matériellement », tandis que, dans le second, il voudrait dire « comprendre ». Il est bien vrai que la formule du chapitre neuvième décrit l'audition confuse d'une voix et non pas l'intelligence distincte des paroles prononcées, mais cela tient à l'emploi du mot φωνή joint à l'indication de cette circonstance que les auditeurs sont stupéfaits et ne voient personne et non pas à l'emploi du génitif pour le complément. Le génitif du complément est si peu la caractéristique du sens d'audition matérielle, qu'on l'emploie toujours quand le complément d'ἀκούειν, est une personne dont on doit comprendre le langage, et il paraît bien douteux que l'accusatif soit la caractéristique du sens d'audition distincte et intelligente, puisque nous trouvons dans saint Jean (III, 8) le même verbe ἀκούειν avec le même accusatif τὴν φωνήν pour signifier l'audition toute matérielle du souffle du vent[1]. Mieux vaudrait dire que saint Paul s'est trompé dans son discours aux Juifs, et que saint Luc, par

[1] On trouvera la même locution avec le même sens d'audition matérielle de la voix dans la citation des Septante rapportée par saint Matthieu, XII, 19.

scrupule de fidélité, nous a rapporté son erreur sans la corriger, mais il nous paraît encore plus sage, parce que plus vrai, de reconnaître ici un cas typique de la liberté que l'auteur sacré entendait garder dans l'expression des petits détails de sa narration.

56. Ce fait une fois reconnu, nous en avons fini avec les multiples chicanes qu'on peut soulever en regardant à la loupe le texte évangélique, et nous pouvons le lire dans la simplicité avec laquelle il a été composé. On voit dès lors comment nous allons résoudre les antilogies que nous avons prises pour exemples.

Est-ce la mère des fils de Zébédée qui a demandé à Jésus pour ses enfants la première place dans le royaume, ou bien la demande a-t-elle été faite par Jacques et Jean? Mère et fils étaient d'accord ; et si la mère a demandé au nom de ses fils, comme en témoigne le récit de saint Matthieu, on ne peut accuser d'erreur le récit de saint Marc qui ne mentionne pas l'intervention maternelle, à moins qu'on ne veuille attacher aux formules de la narration une signification rigoureuse et précise, à laquelle ne prétendent point les évangélistes. La solution est de saint Augustin [1].

Combien de fois saint Pierre a-t-il renié Notre-Seigneur? Trois fois et pas plus. L'insistance des évangélistes est trop ferme pour qu'on puisse douter de leur volonté de donner ce nombre comme assuré, ce qui ne veut pas dire que saint Pierre n'ait prononcé qu'une formule de dénégation à chaque fois. Tous sont d'accord pour attribuer à une servante, à la portière, nous dit saint Jean, témoin oculaire, l'interro-

[1] *De consensu evangelistarum*, l. III, c. LXIV, *P. L.*, t. XXXIV, col 1137.

gation qui a motivé le premier reniement. La réponse de l'apôtre, bien que faite à haute voix, ne provoqua cette fois aucun incident [1]. Pour la seconde scène, les interrogateurs sont divers selon chaque évangéliste : saint Marc dit « *la même servante* » ; saint Matthieu, « *une autre* » ; saint Luc, « *un autre* » ; saint Jean désigne ceux qui se chauffaient avec Pierre. Qu'on se représente cette scène au naturel, et l'on ne sera pas surpris qu'une nouvelle interpellation de la portière au milieu du groupe ait provoqué les questions des compagnons de Pierre. Les dires de saint Marc et de saint Jean, qui sont toujours les deux plus précis des évangélistes dans leur narration, sont donc rigoureusement objectifs ; et nous n'avons pas souci de chercher la vérification précise des appellations vagues « une autre, un autre, » par lesquelles saint Matthieu et saint Luc nous laissent assez entendre leur incertitude sur la personnalité de « cet autre ». Après les dénégations solennelles de Pierre en cette seconde scène, il ne fallait rien moins que l'intervention d'un parent de ce Malchus à qui Pierre avait coupé l'oreille, pour provoquer à nouveau les questions plus pressantes des assistants auxquelles l'apôtre ne sait répondre que par ses coupables imprécations. Les minimes divergences, que ne concilie point cet exposé du fait, ne paraîtront des erreurs qu'à ceux qui prétendent donner aux moindres incidentes et

[1] On peut grouper ainsi les textes relatifs aux trois reniements de saint Pierre.

	1re *scène*	2e *scène*	3e *scène*
Matth., xxvi	69-70	71-72	73-75
Marc, xiv	66-68	69-70*a*	70*a*-72
Luc, xxii	55-57	58	59-62
Jean, xviii	17	25	26-27

aux moindres mots des narrations évangéliques, une précision rigoureuse et une assurance qui n'étaient nullement dans l'intention d'écrivains racontant des scènes aussi complexes.

A quelle heure Notre-Seigneur a-t-il été crucifié? A tierce, nous dit saint Marc, mais saint Jean nous affirme d'autre part qu'on approchait de sexte quand Pilate livra Jésus aux Juifs. Nous en concluons que Notre-Seigneur a été crucifié entre neuf heures et midi, plus près de midi que de neuf, et nous ne voyons pas pourquoi on accuserait d'erreur saint Marc, parce qu'il a gardé la dénomination d'heure de tierce, à tout le temps qu'on ne pouvait pas encore dénommer heure de sexte. Encore ici, on ne peut lui reprocher cette formule qu'en lui demandant une précision qui n'est pas dans ses intentions [1].

[1] Nous devons loyalement noter que cette imprécision de langage est telle, parfois, qu'elle ne nous permet pas de deviner ce que les évangélistes n'ont pas dit. C'est le cas de l'apparente contradiction de saint Jean et des synoptiques au sujet de la nature et du jour de la Cène. Sur la question de jour, il paraît, à y regarder de près, que les synoptiques sont, dans leur récit, d'accord avec saint Jean pour mettre le jugement et la mort de Notre-Seigneur à la veille de la solennité pascale, au vendredi 14 nisan. L'expression ἡμέρα πρώτη de saint Marc et de saint Matthieu serait un aramaïsme qui signifierait, non pas le premier jour des azymes, mais le jour avant les azymes. La question de la nature du repas est plus difficile. Notre-Seigneur a-t-il fait dans ce repas la pâque juive en anticipant sur le jour où la majorité de ses compatriotes la célébraient, ou bien la pâque dont parlent les synoptiques n'est-elle qu'une pâque chrétienne? Les deux hypothèses sont possibles, nous ne pouvons les discuter ici. Il nous suffit de constater que l'antilogie des évangélistes n'est pas irréductible. Pour l'étude de cette question voir le P. Lagrange, *Evangile selon saint Marc*, p. 331 sq.; Mgr Le Camus, *Vie de Jésus-Christ*, 21e mille, t. III, p. 173 sq.

57. Multiplier les exemples deviendrait fastidieux ; nous en avons assez cité pour qu'on comprenne le principe dont nous nous réclamons et qu'on en fasse l'application à d'autres cas. Est-ce à dire que nous n'allons plus donner aux récits évangéliques qu'une autorité humaine? Nullement. Nous disons, il est vrai, que les auteurs sacrés n'affirment avec assurance que ce qu'un historien dans leur condition eût semblablement affirmé ; mais tandis que l'historien humain peut se tromper et se trompe même dans les affirmations qu'il croit pouvoir donner en toute confiance, l'auteur sacré, grâce à l'inspiration, est alors préservé de toute erreur. Si les évangiles n'étaient pas livres inspirés, les conditions dans lesquelles ils ont été écrits nous garantiraient, comme nous l'avons dit, les principaux faits de la vie de Jésus et les principaux enseignements du Maître, l'affirmation de sa transcendance, sa volonté de fonder l'Église, ses principaux miracles, l'histoire de sa Passion, le fait de sa résurrection, mais nous ne serions pas sûrs que l'imagination des témoins et la tradition n'ont pas ajouté çà et là quelques traits merveilleux au fond déjà merveilleux de la doctrine et de la vie du Sauveur. Avec l'inspiration, au contraire, nous sommes certains que tous les traits évangéliques, même les moindres faits, qui nous disent quelque chose du Christ, de son enseignement, de ses actions, nous donnent l'idée vraie, et de la réalité historique de la vie du Sauveur, et de la réalité intérieure de son Être humano-divin.

Nous sommes tentés de désirer davantage, nous voudrions que toute parole de l'Écriture fût un enseignement formel en termes si précis que leur incontestable vérité objective fît éclater aux yeux de tous

le caractère divin du livre. Dieu, dans sa sagesse, en a autrement disposé. Ce n'est pas seulement sous le voile des faiblesses de la nature humaine, c'est encore sous le voile des humaines imperfections de l'Écriture que le Verbe est à la fois révélé et caché, caché aux superbes, révélé aux humbles, aux âmes de bonne volonté qui savent l'y trouver. Et certes il ne faut rien moins que sa divine autorité garantissant les enseignements historiques et religieux des livres inspirés, et l'interprétation qu'en donne la Tradition et le Magistère de l'Église, pour assurer notre foi aux grandes et mystérieuses vérités dont nous allons maintenant parler.

CHAPITRE IV

LE CRÉATEUR

58. *L'enseignement de l'Eglise.* — 59. *Les objections.* — 60. *Les séductions du panthéisme.* — 61. *Ce qu'il y a de vrai dans l'agnosticisme.* — 62. *Comment nous sommes très certains qu'il faut au monde qui évolue une cause qui n'évolue pas.* — 63. *L'objection et la nouvelle philosophie de M. Bergson.* — 64. *L'insuffisance de notre connaissance intellectuelle.* — 65. *Le recours à l'intuition.* — 66. *L'Evolution créatrice.* — 67. *M. Bergson est-il panthéiste ?* — 68. *Son hypothèse sur le caractère originel de notre connaissance intellectuelle est en contradiction avec certains faits.* — 69. *Explication thomiste du péril très réel signalé par M. Bergson.* — 70. *Valeur méconnue de l'idée métaphysique.* — 71. *Objectivité de notre représentation intellectuelle du monde créé.* — 72. *Contradiction inhérente au système de M. Bergson.* — 73. *Le Créateur n'est donc pas totalement inconnu.* — 74. *Ce qu'est l'analogie et comment elle implique à la fois ressemblance et dissemblance.* — 75. *Entre Dieu qui est l'existence même et la créature composée d'essence et d'existence, il ne peut y avoir qu'analogie.* — 76. *Ce qu'on peut affirmer de Dieu et ce qu'on doit en nier.* — 77. *Ces négations sont encore des affirmations et l'infini divin n'est pas un vague indéfini.* — 78. *Dieu est tout l'être sans être toutes choses.* — 79. *L'inévitable obscurité de notre connaissance de Dieu.* — 80. *Dieu n'a pu produire le monde que par voie de création.* — 81. *Comment l'agir divin diffère du nôtre. L'ineffable mystère de l'activité créatrice.*

58. « La sainte Église catholique, apostolique, romaine croit et confesse qu'il n'y a qu'un Dieu vrai

et vivant, Créateur et Seigneur du ciel et de la terre, tout-puissant, éternel, immense, incompréhensible, infini en intelligence, en volonté et en toute perfection; qui étant une seule substance spirituelle, singulière, tout à fait simple et immuable, doit être dit réellement et essentiellement distinct du monde, très heureux en soi et par soi et ineffablement élevé au-dessus de tout ce qui est et peut être conçu en dehors de lui.

« Ce seul vrai Dieu, par sa bonté et toute-puissante vertu, dans le très libre dessein, non pas d'augmenter son bonheur ou d'acquérir sa perfection, mais de manifester cette perfection par les biens qu'il accorde aux créatures, a fait ensemble, de rien, dans le commencement du temps, l'une et l'autre créature, spirituelle et corporelle, l'angélique et celle de ce monde, puis ensuite l'humaine, comme intermédiaire, constituée d'esprit et de corps [1].

[1] Concile du Vatican, constitution *Dei Filius*, I, *De Dieu créateur*. *Enchir.*, n. 1782-1783 (1631-1632). La doctrine de ce chapitre est confirmée par les canons suivants :

1. *Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium Creatorem et Dominum negaverit, anathema sit.*

2. *Si quis præter materiam nihil esse affirmare non erubuerit; anathema sit.*

3. *Si quis dixerit unam eamdemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam : anathema sit.*

4. *Si quis dixerit, res finitas, tum corporeas, tum spirituales, aut saltem spirituales e divina substantia emanasse; — aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia; — aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam; anathema sit.*

5. *Si quis non confiteatur, mundum, resque omnes, quæ in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas; — aut Deum dixerit*

« La même sainte Église, notre mère, tient et enseigne que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut, à la lumière naturelle de l'humaine raison, être certainement connu au moyen des choses créées, *car ses invisibles attributs sont, depuis la création du monde, manifestés par l'idée qu'en donnent ses œuvres* (Rom., I, 20) [1]... »

Pour exposer la doctrine résumée dans ces quelques lignes de la constitution dogmatique promulguée au concile du Vatican, il ne nous faudrait rien moins qu'un commentaire de toute la première partie de la Somme théologique de saint Thomas. N'écrivant pas une théologie, mais seulement un catéchisme apologétique, nous ne retiendrons de la définition conciliaire que ses affirmations les plus fondamentales : 1° Dieu est réellement et essentiellement distinct du monde ; 2° il est, dans une certaine mesure, connaissable par le monde ; 3° il a fait ce monde en le créant de rien ; 4° dans ce monde qui n'est pas éternel, il y a trois sortes de créatures, des êtres corporels, des esprits, et des hommes composés de corps et d'esprit ; 5° toutes ces créatures restent soumises à l'action providentielle du Créateur qui les a faites et les gouverne

non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum ; — aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit ; anathema sit. — *Enchir.*, n. 1801-1805 (1648-1652).

[1] Concile du Vatican, c. II, *De la révélation. Enchir.*, n. 1715 (1634). Les négateurs de cette proposition sont anathématisés dans le canon suivant :

Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse ; anathema sit.— *Enchir.*, n. 1806 (1653).

pour leur communiquer quelque chose de sa perfection et ainsi la manifester et la glorifier.

Laissant pour les chapitres suivants les deux dernières propositions, nous n'exposerons dans celui-ci que les trois premières. Elles sont vérités rationnellement démontrables; et cependant elles ne rencontrent pas moins d'opposition que les mystères proprement dits auprès de l'incrédulité contemporaine.

59. Tout d'abord, beaucoup ne nous reconnaissent pas le droit de distinguer du mystère n'importe quelle proposition relative à l'être ou à l'agir divin. De Dieu nous ne pouvons rien savoir et rien dire. Tous nos concepts, modelés sur les réalités du monde phénoménal d'où nous les tirons, sont faux et d'un anthropomorphisme sacrilège, si nous les appliquons à Dieu. Il y a longtemps que les mystiques le crient, sans succès d'ailleurs, aux théologiens : en parlant de Dieu, nous pouvons formuler des négations, mais jamais d'affirmation vraie. Qu'est-ce donc qu'un Dieu personnel nécessairement conçu à notre image, si ce n'est la dernière idole adorée à la place de l'inconnaissable absolu ?

Cette personnification anthropomorphique d'un Dieu créateur n'est-elle pas contradictoire, puisqu'elle suppose un infini déterminé et, par conséquent limité et fini, fini assurément, puisqu'il n'a pas la perfection par laquelle l'être créé se distingue de lui ? Comment d'ailleurs concevoir que l'être créé soit fait de rien ? Au mot de création ne correspond aucune idée.

Ne vaut-il pas mieux, si l'on veut à tout prix satisfaire un désir de savoir, qui n'est peut-être que morbide curiosité, chercher la solution de l'énigme du monde dans la direction donnée par les divers sys-

tèmes panthéistes ? N'est-il point plus sage de considérer l'enchaînement des phénomènes qu'analyse la science comme les manifestations de l'évolution grandiose, mais brutalement et nécessairement ordonnée, d'une réalité foncière, infinie et transcendante au monde si on la caractérise par l'idéal de perfection auquel tend, sans jamais l'atteindre, l'indéfini progrès de son éternel devenir, mais bien finie et immanente aux choses si on la considère dans la réalisation de cet idéal, à n'importe quel moment du temps.

Cette réalité fondamentale est-elle matière animée, n'est-elle pas plutôt idée, ou encore effort et pur mouvement, que la pensée ne saurait se représenter sans le déformer et dont nous devons chercher la conscience dans le sentiment de notre action ? On peut hésiter entre ces diverses formes de panthéisme, mais c'est au point de convergence de ces théories qui se partagent les grands penseurs de l'humanité, qu'il faut chercher la vérité. L'idéal d'infiniment parfait, que suggère à notre esprit le spectacle du monde, n'est pas un être préexistant au monde et réellement distinct de lui, c'est *une réalité qui se fait*, et, qu'à ce titre, nous devons aimer comme la force par laquelle nous vivons, comme le bien qui par nous grandit. A l'image que s'est faite de Dieu le sentiment religieux de l'homme enfant, doit succéder l'idée plus scientifique mais non moins adorable, que l'homme mûri par l'expérience se fait du Grand Tout auquel il appartient, du flot immense dont il n'est qu'une ondulation.

60. Ainsi parle l'incrédulité, et nous ne devons pas être surpris qu'elle trouve largement créance. Les

fuyantes perspectives d'un concept du monde, qui ne fait que prolonger à l'indéfini les données de l'expérience, sans nous obliger à en sortir, répondent parfaitement au besoin des esprits superficiels, qui veulent philosopher, sans s'être rendus capables de l'effort élémentaire absolument requis pour que la raison raisonnante puisse s'arracher aux liens et aux illusions de l'imagination, distinguer l'image de l'idée, l'ordre supra-sensible du sensible, le phénomène du noumène. Séduisante pour les esprits du commun, la thèse panthéiste ne l'est pas moins pour les cœurs que la grâce de Dieu ne défend pas ou ne défend plus contre les limitations de l'égoïsme naturel à l'homme dans l'état actuel de l'humanité [1]. La religion qu'elle prêche n'est plus en effet que le culte de la vie et de tous ses instincts bons et mauvais. L'homme n'a qu'à s'accommoder le mieux possible des joies et des peines qui sont l'inévitable conséquence d'actions régies par une poussée vitale intérieure toujours nécessitante, mais parfois libre d'apparence, quand nous sommes dans l'impossibilité de prévoir ses déterminations. C'est la négation du libre arbitre, mais du même coup celle de la loi, et la divinisation du vouloir individuel. Beaucoup préfèrent se dire esclaves de la nature et bénéficier du commode laisser aller de ce servage, plutôt que de revendiquer une liberté morale qui suppose toujours une loi gênante pour nombre de nos inclinations spontanées. Et cependant, si spécieuse que soit

[1] Cet égoïsme n'est pas toujours l'égoïsme animal, qui empêche tout dévouement de l'homme à l'homme, mais il est toujours l'égoïsme humain qui empêche le don total de l'homme à Dieu, et met généralement d'étroites limites à la pratique de l'humaine fraternité.

la thèse panthéiste, il n'est pas besoin de réflexion très profonde pour s'apercevoir qu'on ne peut l'accepter sans déraisonner. Nous allons nous en rendre compte, tout en critiquant l'agnosticisme.

61. « En critiquant », disons-nous, car il ne s'agit pas de tout nier dans l'agnosticisme[1], mais seulement de discerner ce qu'il y a de vrai et de faux dans ses assertions. Il est bien vrai qu'il peut se glisser et qu'il se glisse beaucoup d'anthropomorphisme dans les idées que nous nous faisons de Dieu. Chez les simples, ces tares d'anthropomorphisme ne présentent pas grand inconvénient, corrigées qu'elles sont par le sentiment qu'ont ces petits de leur impuissance à se représenter l'être divin, par leur foi implicite dans les affirmations moins inadéquates de la théologie catholique, par leur empressement à renoncer à ce qu'il y a de défectueux dans leurs idées, dès qu'elles apparaissent en contradiction avec le sentiment vrai que la foi leur donne de l'infinie perfection de Dieu. Pour nos paysans catholiques, le Père éternel avec sa grande barbe, tel qu'on le voit souvent représenté, n'est pas plus une idole que l'œil et le triangle choisis ailleurs comme figure de la sainte Trinité qui voit tout. Nos braves gens ont parfaitement conscience de ce qu'il y a de purement provisoire et de symbolique dans ces humaines images du divin.

Plus dangereux peut-être en un certain sens, parce

[1] A qui voudrait étudier les différentes formes de l'agnosticisme contemporain nous recommandons la lecture de l'ouvrage de M. Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, in-16, Paris, 1909.

que plus raffiné et moins apparent, est l'anthropomorphisme des concepts abstraits, mais toujours humains, sous lesquels nous nous représentons la pensée, la volonté, l'action, la bonté et la justice de Dieu. Il ne serait pas difficile de trouver des restes d'anthropomorphisme dans la manière dont certains philosophes déistes entendent et exposent ces divines réalités. C'est au mode humain dont sont affectées nos idées, que tiennent la plupart des objections qu'on rencontre en théologie et c'est de là que sont sorties beaucoup d'hérésies. Les mystiques ont bien raison et tous les grands théologiens sont d'accord avec eux. Nions, nions encore tout ce qu'il y a de limite et d'imperfection dans l'idée de Dieu que nous tirons des créatures, rien n'est plus vrai que ces négations, mais aussi rien n'est plus affirmatif, comme nous allons le montrer, en résumant brièvement la doctrine de saint Thomas sur la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu.

62. Au témoignage du saint docteur, il nous est tout d'abord facile de reconnaître que le mouvement de la vie mondiale suppose un immobile et tout actif Absolu parfaitement distinct de l'être relatif et mobile dont il cause et soutient le devenir. Il suffit pour cela de tenir pour objectifs et pour vrais l'idée d'être et le principe de contradiction sans lesquels il n'y a plus de connaissance et de certitude possibles.

Du flux et du reflux des multiples impressions qui se succèdent en notre conscience, se dégage nécessairement et naturellement, dès le début de notre vie intellectuelle, une idée très simple, confuse sans doute, parce qu'elle implique, en son indistincte universalité, tout ce que notre intelligence pourra dans la suite

concevoir, mais grosse, en cette confusion, de toute la vérité qu'il nous est donné d'espérer, c'est l'idée exprimée par le verbe « être ». — « Selon moi, disait Jean-Jacques Rousseau, la faculté distinctive de l'être intelligent est de pouvoir donner un sens à ce petit mot « est ». — Pour cette fois, Jean-Jacques était philosophe, et ne faisait que répéter ce qu'Aristote et saint Thomas avaient depuis longtemps enseigné et ce que l'expérience apprend à quiconque réfléchit un peu. « L'être est la première chose que l'intelligence conçoit, comme étant ce qu'il y a de plus connu et ce en quoi elle résout toutes ses conceptions [1]. »

Ce qui est, τὸ ὄν, l'être concret, possible ou actuel, est l'objet propre de notre intelligence comme la couleur est celui de la vue. De même que notre vue n'est impressionnée et n'atteint les objets que par la couleur, ainsi l'intelligence n'est impressionnée et ne prend conscience d'elle-même et du monde extérieur que par l'être. De là vient que toutes nos idées, même celle de néant, sont relatives à l'être, et que toutes les formules de nos jugements contiennent explicitement ou équivalemment le mot « est ». De là vient aussi qu'une conclusion ne s'impose à notre esprit que dans la mesure où elle se rattache aux tout premiers jugements qui découlent immédiatement et nécessairement de l'idée d'être.

Rappelons quelques-uns de ces jugements primitifs. — L'être est ce qu'il est et n'est point ce qu'il n'est pas. La chrysalide est chrysalide et n'est point papillon.

[1] *Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens.* S. Thomas, *De verit.*, q. 1, art. 1.

Le même être ne peut pas en même temps être et n'être pas, être chrysalide et non chrysalide, chrysalide et papillon.

L'être qui devient n'est pas d'abord tout ce qu'il sera ensuite, autrement il ne deviendrait pas. Si la chrysalide était d'abord papillon, elle ne pourrait pas le devenir.

Le devenu, avant qu'il soit, n'est pas, et, n'étant pas, ne peut pas se donner l'être ; il tient donc son être d'un autre. Le papillon tient son être d'une autre réalité, d'une cause qui n'est pas lui.

Cette cause n'est pas le seul devenant, qui, n'étant pas le devenu, n'en a pas tout l'être et ne peut pas donner ce qu'il n'a pas. La cause du papillon n'est pas la seule chrysalide qui, n'ayant pas l'être du papillon, ne peut pas le donner.

Il faut donc au devenir l'influx d'un agent qui n'est ni le devenant, ni le devenu. Pour que de la chrysalide sorte le papillon, il faut l'action d'agents atmosphériques, qui ne sont ni la chrysalide, ni le papillon.

— Bien plus, le devenu, tout comme le devenant, ne saurait exister un seul instant sans l'action continue des agents extérieurs d'où dépendent leur être et leur devenir ; le papillon, tout comme la chrysalide, ne saurait vivre une seconde sans l'action des influences atmosphériques qui conditionnent et entretiennent leur vie.

— Mais ces agents eux-mêmes, ce calorique, cette lumière, cette électricité, ces gaz, ces éléments, dont l'état variable d'activité, de vibration, de dilatation, de condensation, de mélange, dépend du mystérieux mouvement des grandes forces cosmiques, sont aussi

de l'être soumis au devenir, tout comme les millions de sphères célestes emportées dans ce même mouvement. Il faut bien le reconnaître, et, sur ce point, anciens et modernes sont d'accord, l'idéal dégagé par notre intelligence du flot mouvant du réel, a seul quelque fixité ; tout le réel devient, tout, dans le monde, évolue, d'une évolution qui peut être plus ou moins apparente, plus ou moins rapide, plus ou moins profonde, mais à laquelle rien n'échappe.

Supposez, si cela vous plaît, que cette universelle évolution soit éternelle, imaginez-en comme bon vous semblera les différentes phases, faites descendre l'homme du singe, le singe de la monère, et la monère de la grande nébuleuse, peu importe à notre conclusion ; ce total et éternel devenir d'un monde où il n'y a que devenant et devenu, n'en exigera pas moins l'éternel influx d'un Absolu supérieur au devenir. Puisque tout ce qui devient a besoin d'être soutenu, il ne saurait y avoir le moindre devenir dans la suprême réalité qui est le continuel soutien de l'Évolution mondiale, et nous voilà bien obligés de condamner le panthéisme. Comment l'Absolu, qui n'évolue point, pourrait-il ne pas être essentiellement et réellement distinct d'un monde d'êtres relatifs, en perpétuelle évolution ?

Pour aboutir à cette conclusion, nous ne nous sommes servis que des principes les plus indéniables de la connaissance intellectuelle et des données les plus incontestables de l'expérience. Nous ne sommes pas sortis de la métaphysique la plus élémentaire.

63. Métaphysique simpliste, nous dit on, basée tout entière sur le *postulat du morcelage*, sur l'illusion de l'intelligence brisant en multiples entités

immobiles l'unité du mouvement et du devenir. Il n'y a en réalité ni chrysalide, ni papillon, ni choses, ni états distincts, mais choses et états ne sont que des vues prises sur le devenir par une intelligence incapable à elle seule de nous conduire à Dieu.

Pour répondre pleinement à cette objection, nous devrions exposer et critiquer à fond le système philosophique de M. Bergson. Le cadre restreint de notre chapitre ne nous le permettant pas, nous citerons seulement les pages de *L'évolution créatrice* où sont exposées les idées maîtresses de la théorie bergsonienne, nous signalerons ensuite quelques faits difficilement conciliables avec cette théorie et nous dirons comment la vieille psychologie thomiste, tout en restant fidèle aux sûres intuitions du sens commun, nous avertit et nous défend bien mieux du péril rationaliste dont la philosophie nouvelle a pris prétexte pour limiter arbitrairement le domaine de l'intelligence.

64. « Au lieu de nous attacher au devenir intérieur des choses, écrit M. Bergson, nous nous plaçons en dehors d'elle pour recomposer leur devenir artificiellement. Nous prenons des vues quasi instantanées sur la réalité qui passe, et, comme elles sont caractéristiques de cette réalité, il nous suffit de les enfiler le long d'un devenir abstrait, uniforme, invisible, situé au fond de l'appareil de la connaissance, pour imiter ce qu'il y a de caractéristique dans ce devenir lui-même. Perception, intellection, langage procèdent en général ainsi. Qu'il s'agisse de penser le devenir, ou de l'exprimer, ou même de le percevoir, nous ne faisons guère autre chose qu'actionner une espèce de cinématographe intérieur. On résumerait donc tout ce

qui précède en disant que *le mécanisme de notre connaissance usuelle est de nature cinématographique.*

« Sur le caractère tout pratique de cette opération il n'y a pas de doute possible. Chacun de nos actes vise une certaine insertion de notre volonté dans la réalité. C'est entre notre corps et les autres corps, un arrangement comparable à celui des morceaux de verre qui composent une figure kaléidoscopique. Notre activité va d'un arrangement à un réarrangement, imprimant chaque fois au kaléidoscope, sans doute, une nouvelle secousse, mais ne s'intéressant pas à la secousse et ne voyant que la nouvelle figure. La connaissance qu'elle se donne de l'opération de la nature doit donc être exactement symétrique de l'intérêt qu'elle prend à sa propre opération. En ce sens on pourrait dire, si ce n'était abuser d'un certain nombre de comparaisons, que le *caractère cinématographique de notre connaissance des choses tient au caractère kaléidoscopique de notre adaptation à elles...*

« L'intelligence, pour accompagner la marche de l'activité et en assurer la direction, doit commencer par en adopter le rythme. Discontinue est l'action, comme toute pulsation de vie ; discontinue sera donc la connaissance. Le mécanisme de la faculté de connaître a été construit sur ce plan. Essentiellement pratique, peut-il servir tel quel à la spéculation [1] ? »

Non, répond M. Bergson, « avec des états successifs aperçus du dehors comme des immobilités réelles et non plus virtuelles, vous ne reconstituerez jamais du mouvement... Le mouvement glissera dans l'intervalle parce que toute tentative de reconstituer le

[1] *L'évolution créatrice*, p. 331.

changement avec des états implique cette proposition absurde que le mouvement est fait d'immobilités [1]. »

65. La spéculation nous serait-elle donc impossible? Non, mais, pour y réussir, il faut dépasser l'intelligence et faire appel à l'*intuition*.

« Notre conscience à nous est la conscience d'un certain être vivant placé en un certain point de l'espace ; et si elle va bien dans la même direction que son principe, elle est sans cesse tirée en sens inverse, obligée, quoiqu'elle marche en avant, de regarder en arrière pour prendre après coup et du dehors sur les moments réels de la durée réelle une série de vues avec lesquelles elle essaiera de diriger l'action). Cette vision rétrospective est la fonction naturelle de l'intelligence et par conséquent de la conscience distincte. Pour que notre conscience coïncidât avec quelque chose de son principe, il faudrait qu'elle se détachât du *tout fait* et s'attachant au *se faisant*. Il faudrait que, se retournant et se tordant sur elle-même, la faculté de *voir* ne fît plus qu'un avec la faculté de *vouloir*. Effort douloureux, que nous pouvons donner brusquement en violentant la nature, mais non pas soutenir au delà de quelques instants. Dans l'action libre, quand nous contractons tout notre être pour le lancer en avant, nous avons la conscience plus ou moins claire des motifs et des mobiles et même à la rigueur, du devenir par lequel ils s'organisent en acte ; mais le pur vouloir, le courant qui traverse cette matière en lui communiquant la vie, est chose que nous sentons à peine, que tout au plus nous effleurons au passage. Essayons de

[1] *Op. cit*, p. 333.

nous y installer, ne fût-ce que pour un moment. Même alors : c'est un vouloir individuel, fragmentaire, que nous saisirons. Pour arriver au principe de toute vie comme aussi de toute matérialité, il faudrait aller plus loin encore ? Est-ce impossible ? non, certes ; l'histoire de la philosophie est là pour en témoigner. il n'y a pas de système durable qui ne soit, dans quelques-unes au moins de ses parties, vivifié par l'intuition. La dialectique est nécessaire pour mettre l'intuition à l'épreuve, nécessaire aussi pour que l'intuition se réfracte en concepts et se propage à d'autres hommes ; mais elle ne fait, bien souvent, que développer le résultat de cette intuition qui la dépasse. A vrai dire, les deux démarches sont de sens contraires : le même effort par lequel on lie idées à idées fait évanouir l'intuition que les idées se proposaient d'emmagasiner... L'intuition, si elle pouvait se prolonger au delà de quelques instants, n'assurerait pas seulement l'accord du philosophe avec sa propre pensée, mais encore celui de tous les philosophes entre eux. Telle qu'elle existe, fuyante et incomplète, elle est, dans chaque système, ce qui vaut mieux que le système et ce qui lui survit [1]. »

Inexprimable en langage conceptuel analytique, l'intuition peut cependant être évoquée par une série d'images. « Beaucoup d'images diverses empruntées à des ordres de choses très différents, peuvent, par la convergence de leur action, diriger la conscience sur le point précis où il y a une certaine intuition à saisir. En choisissant les images aussi disparates que possible, on empêche l'une quelconque d'entre elles

[1] *Op. cit.*, p. 258.

d'usurper la place de l'intuition qu'elle est chargée d'appeler, puisqu'elle serait alors chassée par ses rivales. En faisant qu'elles exigent toutes de notre esprit, malgré leurs différences d'aspects, la même espèce d'attention et, en quelque sorte, le même degré de tension, on accoutume peu à peu la conscience à une disposition toute particulière, celle précisément qu'elle doit adopter pour s'apparaître à elle-même sans voile [1]. » D'où M. Le Roy conclut : « L'instrument de choix pour la pensée philosophique, c'est la métaphore [2] ».

66. Sous les révélations de cette intuition autant qu'elles peuvent s'exprimer, voici avec quelles métaphores M. Bergson décrit la création : « Pensons à un geste comme celui du bras qu'on lève, puis supposons que le bras, abandonné à lui-même, retombe, et que pourtant subsiste en lui, s'efforçant de le relever, quelque chose du vouloir qui l'anime : avec cette image d'*un geste créateur qui se défait*, nous aurons déjà une représentation plus exacte de la matière. Et nous verrons alors, dans l'activité vitale, ce qui subsiste du mouvement direct dans le mouvement inverti, *une réalité qui se fait à travers celle qui se défait*.

« Tout est obscur dans l'idée de création, si l'on pense à des *choses* qui seraient *créées* et à une *chose* qui crée, comme on le fait d'habitude, comme l'entendement ne peut s'empêcher de le faire... Mais choses et états ne sont que des vues prises par notre esprit sur le devenir. Il n'y a pas de choses, il n'y a

[1] M. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, citation empruntée à l'ouvrage de M. Le Roy, p. 49.

[2] Dans *Une philosophie nouvelle*, p. 49. — M. Bergson a approuvé cet exposé de sa méthode.

que des actions. Plus particulièrement, si je considère le monde où nous vivons, je trouve que l'évolution automatique et rigoureusement déterminée de ce tout bien lié est de l'action qui se défait, et que les formes imprévues qu'y découpe la vie, formes capables de se prolonger elles-mêmes en mouvements imprévus, représentent de l'action qui se fait... Si partout c'est la même espèce d'action qui s'accomplit, soit qu'elle se défasse, soit qu'elle tente de se refaire, j'exprime simplement cette similitude probable quand je parle d'un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet, pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une *chose*, mais pour une continuité de jaillissement. Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait ; il est vie incessante, action, liberté. La création, ainsi conçue, n'est pas un mystère; nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement...

« En réalité, la vie est un mouvement, la matérialité est le mouvement inverse, et chacun de ces deux mouvements est simple, la matière qui forme un monde étant un flux indivisé, indivisée aussi étant la vie qui la traverse en y découpant des êtres vivants. De ces deux courants le second contrarie le premier, mais le premier obtient tout de même quelque chose du second : il en résulte entre eux un *modus vivendi*, qui est précisément l'organisation. Cette organisation prend pour nos sens et pour notre intelligence la forme de parties entièrement extérieures à des parties dans le temps et dans l'espace. Non seulement nous fermons les yeux sur l'unité de l'élan qui, traversant les générations, relie les individus aux individus, les espèces aux espèces, et fait de la série entière des vi-

vants une seule immense vague courant sur la matière, mais chaque individu lui-même nous apparaît comme un agrégat, agrégat de molécules, agrégat de faits. La raison s'en trouverait dans la structure de notre intelligence qui est faite pour agir du dehors sur la matière et qui n'y arrive qu'en pratiquant dans le flux du réel des coupes instantanées dont chacune devient dans sa fixité indéfiniment décomposable. N'apercevant dans un organisme que des parties extérieures à des parties, l'entendement n'a le choix qu'entre deux systèmes d'explication : ou tenir l'organisation infiniment compliquée (et par là infiniment savante) pour un assemblage fortuit, ou la rapporter à l'influence incompréhensible d'une force extérieure qui en aurait groupé les éléments. Mais cette complication est l'œuvre de l'entendement, cette incompréhensibilité est son œuvre aussi. Essayons de voir, non plus avec les yeux de la seule intelligence, qui ne saisit que le tout fait et qui regarde du dehors, mais avec l'esprit, je veux dire avec cette faculté de voir qui est immanente à la faculté d'agir et qui jaillit, en quelque sorte, de la torsion du vouloir sur lui-même. Tout se remettra en mouvement, et tout se résoudra en mouvement. Là où l'entendement, s'exerçant sur l'image supposée fixe de l'action en marche, nous montrait des parties infiniment multiples et un ordre infiniment savant, nous devinerons un processus simple, une action qui se fait à travers une action du même genre qui se défait, quelque chose comme le chemin que se fraye la dernière fusée du feu d'artifice parmi les débris qui retombent des fusées éteintes [1]. »

[1] *L'évolution créatrice*, p. 272 sq.

67. Nous avons longuement cité, pour qu'on ne puisse pas nous accuser de déformer la pensée que nous avons à critiquer. Il semblerait, à première lecture, que la philosophie du devenir aboutît au panthéisme puisqu'elle nous présente Dieu comme la *continuité de jaillissement* dont le flot perpétuel, par ses élans et retombées, constitue les mondes. Mais rappelons-nous que la métaphore évoque seulement l'intuition et ne l'exprime pas. Nous saisissons ici sur le vif l'inconvénient du langage de la nouvelle philosophie; ses métaphores exposent grandement le lecteur à se tromper sur l'idée de l'auteur. M. Bergson ne veut pas être panthéiste, il s'en défend très explicitement dans une lettre adressée à un de ses critiques et publiée avec son autorisation. « Les considérations exposées dans mon *Essai sur les données immédiates* aboutissent à mettre en lumière le fait de la liberté; celles de *Matière et mémoire* font toucher du doigt, je l'espère, la réalité de l'esprit; celles de l'*Évolution créatrice* présentent la création comme un fait : de tout cela se dégage nettement l'idée d'un Dieu créateur et libre, générateur à la fois de la matière et de la vie, et dont l'effort de création se continue du côté de la vie, par l'évolution des espèces et par la constitution des personnalités humaines [1]. » La philosophie nouvelle n'est donc pas aussi révolutionnaire qu'elle le paraît; elle l'est peut-être cependant plus qu'elle ne le voudrait. Son Dieu générateur de matière et de vie reste trop peu distinct d'un monde qui semble n'être qu'une émanation du Créateur et la suspicion injustifiée qu'elle jette sur toutes les données de l'intelli-

[1] *Lettre* au R. P. de Tonquédec, publiée dans les *Études*, 20 février 1912, p. 515.

gence ébranle la base de notre croyance aux vérités du monde supra-sensible et ne lui substitue qu'un appui bien chancelant dans l'obscure mobilité de la métaphysique de l'intuition, telle qu'elle nous est esquissée jusqu'ici. Suspicion injustifiée, disons-nous, car elle a pour point de départ une considération trop étroitement limitée des besoins de l'action humaine et une appréciation inexacte du vrai caractère de beaucoup de nos idées.

68. Nous aurions déjà des réserves à faire sur l'insistance avec laquelle M. Bergson nous présente l'intelligence humaine comme tout entière ordonnée par la nature aux besoins de l'action. Ne voyons-nous pas les intelligences les plus frustes goûter la joie d'une connaissance savourée pour elle-même et sans aucune référence à l'utilité pratique, dès que cette connaissance est à leur portée ? Dans les expositions, la foule va bien plus à l'étrange qu'à l'utile, plus aux exhibitions qu'aux machines. Mais l'erreur est plus grande encore quand on limite à la fabrication de notre outillage l'action à laquelle doit s'adapter notre intelligence. Sans doute l'outillage est le besoin le plus urgent de l'homme qui doit dompter la matière pour en vivre jusqu'au jour où il succombera dans la lutte, mais à côté de ce besoin il en est d'autres qui, pour être moins pressants, n'en sont pas moins impérieux. Le pain ne suffit pas au plus humble des travailleurs, il lui faut, en plus, des relations sociales qui demandent une certaine intelligence du vivant et il n'échappe pas à la nécessité d'une orientation générale de sa vie qui implique une philosophie. Cette philosophie n'est pas toujours très haute quant aux solutions qu'elle donne, mais elle va toujours d'emblée, quant

aux questions posées, jusqu'aux plus hauts problèmes de la métaphysique : Qu'est-ce que Dieu ? Y a-t-il une autre vie ? Qu'est-ce que le bien et le mal ? etc. Le perfectionnement de l'outillage, en donnant aux intelligences de nouveaux moyens d'information, en multipliant les loisirs de l'homme et en lui rendant plus facile l'association, favorise le développement intellectuel, mais ce n'est pas de ce perfectionnement que sont nés nos besoins métaphysiques. Quand M. Bergson nous dit qu'au début, l'homme n'était que fabricant et point du tout philosophe, *homo faber* et non pas *homo sapiens*, il émet une hypothèse absolument gratuite. La préhistoire a retrouvé dans les sépultures antiques la preuve que le fabricant de l'outillage le plus primitif que nous connaissions était déjà quelque peu philosophe, préoccupé de sa survie, elle n'a pas encore signalé d'*homo faber* dont on puisse assurer qu'il n'était pas *homo sapiens*.

Non seulement le besoin d'orienter notre vie et celui de l'associer à celle de nos semblables nous apparaissent comme aussi naturels et aussi anciens que celui de l'outillage ; mais c'est dans l'intelligence que se posent toutes les questions que ces besoins soulèvent et c'est à chercher leur solution que l'intelligence emploie tout l'effort laissé disponible par le souci de nos nécessités matérielles. Voilà des phénomènes difficilement conciliables avec l'hypothèse d'une intelligence à laquelle la nature n'aurait donné d'autre but que la fabrication de nos outils.

Il est bien vrai cependant que « notre intelligence ne se représente clairement que l'immobilité [1]... ».

[1] *Op. cit.*, p. 169.

« Nous ne sommes à notre aise que dans le discontinu, dans l'immobile, dans le mort[1]. » Mais pourquoi? Ce n'est point parce que « notre intelligence, telle qu'elle sort des mains de la nature, a pour objet principal le solide inorganisé[2] » ; car alors comment se ferait-il qu'elle ne se passionnât que pour la connaissance du continu, du mouvement et du vivant, de tout ce qui serait en dehors de son objet principal? Elle n'est à l'aise que dans l'immobile, c'est vrai, mais elle ne se plaît que dans le vivant. Il faut tenir compte, non pas d'un seul de ces faits, mais de tous les deux et expliquer leur contraste.

69. L'explication n'est plus à chercher, nous l'empruntons à la psychologie aristotélicienne et il nous suffira de quelques lignes, sinon pour en *démontrer*, du moins pour en *montrer* la valeur.

A l'origine de chacune de nos idées, il y a une ou plusieurs images, une ou plusieurs perceptions sensibles. Or les organes corporels qui servent à cette perception participent à la nature et à l'immobilité relative des solides, ils opposent quelque résistance aux modifications, aux impressions reçues du dehors. De là vient qu'il faut une certaine durée[3] pour que l'impression s'enregistre dans l'organe sensoriel. De la roue tournant à toute vitesse nous ne voyons plus les rais, de l'oiseau qui passe rapide sous nos yeux nous ne retenons que vaguement la forme et les couleurs, d'une série de quintuples croches nous ne saisissons

[1] *Op. cit.*, p. 179.

[2] *Op. cit.*, p. 167.

[3] Le mot *durée* est pris ici dans le sens vulgaire. Il ne s'agit pas de la durée bergsonienne, qui est continuité de mouvement créateur.

plus les sons distincts, de nos sensations intérieures elles-mêmes nous ne percevons bien que celles qui durent. De ce fait indéniable il suit que nos images les plus nettes, les plus précises, sont toutes des images d'état plus ou moins persistant. Comme ces images viennent surtout des solides et, parmi les solides, de ceux qui sont le moins sujets au mouvement, on en conclut légitimement que les solides inorganisés sont l'objet premier et le plus familier de nos images d'abord, et aussi de notre connaissance intellectuelle distincte, qui reçoit l'idée par l'image. Mais le premier n'est pas toujours le principal ; le premier trouvé n'est pas toujours le plus cherché. La forme extérieure des lettres est, dans le livre que je lis, le premier objet de ma connaissance, elle n'en est pas le principal ; sous les traits figés des mots, je cherche et veux trouver avant tout le mouvement de pensée de l'écrivain. Dans les images plus ou moins immobiles, dont nos sens se remplissent à la lecture de ce magnifique album qu'est le monde, notre intelligence cherche surtout la pensée vivante qui s'exprime et se cache sous les aspects à la fois révélateurs et trompeurs du phénomène sensible, et, quelles que soient ses découvertes, elle ne sera satisfaite que lorsqu'elle aura trouvé la plus cachée et la plus cherchée de toutes les vérités, Dieu, l'objet principal et dernier de toute notre connaissance.

Les solides inorganisés ne sont donc pas l'objet principal de notre intelligence, et s'ils sont l'objet premier de notre connaissance intellectuelle distincte, ce n'est point parce que notre esprit n'est ordonné qu'à diriger notre action sur les corps, c'est parce qu'il est lui-même plus ou moins prisonnier d'un corps solide. Cette primauté de l'image et de l'idée des solides n'en

a pas moins sur toute notre connaissance un retentissement dont M. Bergson a bien signalé le péril. Ce péril est dans la superstition de l'idée claire. L'idée est d'autant plus claire qu'elle correspond de plus près à une image durable, nette et précise, à une image de solide, et la plus claire représentation du mouvement sera celle du mouvement local, qui laisse intacte l'image même du mobile et ne modifie que ses relations vis-à-vis des autres solides. Qu'un mathématicien philosophe fasse accepter l'idée claire comme suprême critérium de vérité, et la philosophie court grand risque d'être pour longtemps rivée aux conceptions géométriques et mécaniques, à la décevante recherche d'une explication impossible du dynamique par le statique, du vivant par le mort, de l'être foncier des choses par leur apparence phénoménale.

70. Mais, pour échapper aux abus du cartésianisme, n'allons pas à l'excès contraire. De ce que l'idée claire est un instrument insuffisant et parfois trompeur de méditation philosophique, n'en concluons pas à l'incompétence de l'intelligence elle-même en métaphysique. A côté des idées claires et pauvres qui suivent de plus près l'image, il en est qui sont moins claires, parce qu'étant plus riches de réalité profonde et vitale, elles ne sont représentables que par la convergence d'une multiplicité d'images assez pareille à celle que M. Bergson réclame pour l'évocation de son intuition.

Ainsi en est-il en particulier de l'idée d'être. L'idée confuse d'être est la première que notre intelligence dégage de la perception sensible et elle l'obtient par intuition et non point par raisonnement. Il est bien vrai que, dans la conscience, cette idée d'être est toujours

liée à quelque image particulière, mais aucune de ces images n'épuise son contenu; c'est la mutiler ou la vider que la lier et la mesurer à l'image immobile d'une vue instantanée prise sur le devenir sensible. L'idée d'être nous représente la matière et l'esprit, le mobile et l'immobile aussi bien que le mouvement lui-même, le vivant et le mort, le créé et l'incréé, tout ce dont nous prenons conscience. Le progrès de notre connaissance intellectuelle ne fera que déterminer, préciser, distinguer ce qu'il y a dans cette première perception confuse, sans que jamais nous puissions l'expliquer par quelque chose qui lui soit étranger. A chercher une image qui se rapproche le plus de son amplitude, nous ne trouvons rien de mieux, il est vrai, que le renouvellement de la conscience sensitive globale, de la conscience d'enfant dont notre idée d'être s'est dégagée à l'origine. Mais cette vague sensation de la vie universelle n'est qu'une image, elle est aussi inférieure à l'idée que l'animal l'est à l'homme, l'instinct à l'intelligence ; elle ne peut nourrir que le rêve et s'évanouit au premier effort de véritable pensée, tandis que notre idée première et confuse d'être soutient, provoque et dirige toute notre réflexion et nous assure une possession de plus en plus parfaite de nous-même et du monde.

71. C'est en fonction de cette fondamentale intuition de l'être que le sens commun formule les principes universellement acceptés et appliqués comme lois de la pensée par tous ceux qui raisonnent, même par M. Bergson et son école. C'est encore cette idée d'être, qui, fécondée par les données de l'expérience, nous permet de distinguer, dans le flot mouvant du monde sensible, des immobilités relatives, des centres

de convergence autour desquels s'organise en multiples tourbillons la mobilité du réel, *nœuds d'interaction* et *organismes directeurs* dont M. Bergson est bien obligé de confesser la permanence relative et la distinction et qui, pour nous, constituent les *choses*.

Nous appelons ces centres « substances ». La substance de la chenille sera le centre unifiant autour duquel et en fonction duquel évoluera, pour un temps, la matière en passe de devenir papillon. Nous appelons « forme » l'activité directrice qui ordonne en des sens plus ou moins déterminés et prévisibles l'évolution intérieure et le rayonnement extérieur de la substance. Ces « formes » sont la part du réel que vise par-dessus tout l'idée. Car l'idée n'est point simplement le squelette de l'image moyenne, mais elle veut être et elle est plus ou moins, selon que l'objet est plus ou moins intelligible, la dénonciation de l'unité active qui marque de son empreinte particulière tout le mouvement de la substance. Nous savons très bien que les substances, même celles des solides, sont en continuelle évolution et, bien que distinctes, très dépendantes les unes des autres et toutes emportées dans le flux total de l'évolution mondiale. C'est encore l'intelligence qui, bien loin d'épouser le morcelage et le fixage des images livrées par la perception extérieure, nous permet de pénétrer ainsi dans le mystère du mouvement et de l'unité du monde. Elle le fait grâce à une intuition plus profonde qui, dans la conscience des phénomènes dont nous sommes affectés, atteint non seulement *l'être en acte*, la réalité par laquelle nous sommes tout d'abord impressionnés et qui reste ce qu'il y a de mieux connu, mais encore *l'être en puissance*, les capacités de passivité et d'action qui

sont, à la fois, caractères distinctifs de l'être en acte et orientation de son devenir, liens de l'instant présent avec l'instant qui suit. Le naturaliste, qui emporte la chenille pour en suivre les transformations, y voit déjà le papillon qui en sortira, car il sait que dans la chenille il y a le papillon *en puissance*. Il sait aussi que la transformation ne s'opérera pas sans une action favorable de l'air ambiant, et il ne lui faudra pas beaucoup de réflexion pour reconnaître que cette évolution particulière est solidaire de l'évolution mondiale. Ce n'est point là morceler, c'est unir, c'est retrouver, dans le morcelage de la perception sensible distincte, le continu du réel. Il est bien vrai que ce continu est union d'éléments distincts. Mais n'est-ce pas cette unité d'union qui seule convient au réel? Si le réel a pu donner prise au morcelage, c'est qu'il est composé, et là où il y a composition, il ne peut y avoir qu'unité dans la multiplicité, unité d'union. C'est donc en pleine conformité avec le réel que l'intelligence nous représente l'univers, non point comme une unité homogène, mais comme l'union du divers, comme un ensemble de *choses* distinctes et liées qui se font et se défont dans le flux perpétuel du devenir, sous l'action continue d'un Créateur. Ce Créateur n'est pas le *tout fait* immobile et figé d'un devenir achevé, mais il n'est pas davantage le *jaillissement incessant* d'un devenir *qui se fait;* il est un vivant dont la plénitude de vie, bien différente de la nôtre, n'est pas conditionnée par la continuité de mort qu'implique le devenir chez tous les vivants de notre monde matériel.

Il est bien vrai que l'intelligence, qui nous conduit à l'affirmation de l'existence du Créateur, ne saurait

nous en expliquer le mystère, qu'elle peut même s'égarer en route en s'arrêtant avec trop de complaisance aux charmes faciles de l'idée claire, en étendant à toute réalité ce qui vaut seulement pour les corps, en méconnaissant la valeur du vivant et du spirituel qui lui sont moins familiers que l'organisation de la matière. C'en est assez pour que nous nous défiions de notre tendance à matérialiser la vie, pour que nous ayons souci de vivifier l'idée par un contact perpétuel avec toute la réalité, avec celle de la vie psychologique plus encore qu'avec celle des corps. Mais ces dangers de la méditation rationnelle ne sont pas une raison suffisante de déclarer l'intelligence incompétente en philosophie.

72. Cette déclaration condamne le système de M. Bergson à une contradiction foncière que la plus habile des dialectiques et le charme ondoyant du plus imagé des styles ne peuvent dissimuler longtemps au regard pénétrant des esprits réfléchis. Comment, après avoir essayé de se persuader et de nous persuader que l'intelligence est notre grande maîtresse d'erreurs en métaphysique, M. Bergson ose-t-il se retourner vers elle pour lui demander le double et capital service de préparer à l'intuition la matière sur laquelle elle doit s'exercer et d'en contrôler et coordonner les données? « Même pour le contact direct du moi avec le moi, l'effort définitif d'intuition distincte serait impossible à qui n'aurait pas réuni et confronté ensemble un très grand nombre d'analyses psychologiques [1]. » Voilà pour la préparation. Voici pour le contrôle : « La dialectique est nécessaire pour mettre l'intuition à l'épreuve,

[1] *Introduction à la métaphysique*, p. 36.

nécessaire aussi pour que l'intuition se réfracte en concepts et se propage à d'autres hommes... L'intuition, si elle pouvait se prolonger au delà de quelques instants, n'assurerait pas seulement l'accord du philosophe avec sa propre pensée, mais encore celui de tous les philosophes entre eux... L'objet de la philosophie serait atteint si cette intuition pouvait se soutenir, se généraliser, et surtout s'assurer des points de repère extérieurs pour ne pas s'égarer. Pour cela, un va-et-vient est nécessaire entre la nature et l'esprit[1]. »

Belle situation pour aller au vrai, que celle d'un philosophe qui n'a confiance que dans l'intuition et qui ne peut préparer, contrôler, exprimer son intuition qu'au moyen d'une pensée tenue d'avance pour incompétente et menteuse! Mieux vaut l'ancienne et commune voie de la métaphysique grecque qui, de l'aveu de M. Bergson, est « la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine[2] ». Elle nous conduit plus sûrement à Dieu que la voie hasardeuse et obscure d'une intuition imaginative, mieux adaptée peut-être aux sensibilités très éveillées des poètes et des artistes, mais plus dangereuse encore que l'excès de rationalisme qu'elle prétend éviter.

73. Certains de l'existence de Dieu et de sa distinction d'avec le monde, nous ne pouvons plus dire que

[1] *L'évolution créatrice*, p. 259. — Ces deux textes sont représentatifs d'une pensée qui est bien partie intégrante de la philosophie de M. Bergson, ainsi qu'on peut s'en rendre compte en lisant l'étude du R. P. Roland-Gosselin, O. P., *L'intuition bergsonienne et l'intelligence*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, juillet 1913, p. 389-411.

[2] *L'évolution créatrice*, p. 352.

nous n'en connaissons rien. Il est impossible que nous sachions d'une chose qu'elle existe et que nous n'en ayons pas quelque connaissance au moins confuse[1]. Autrement, que vaudrait notre affirmation d'existence? D'agnosticisme total, il ne peut donc plus être question. Reste à délimiter ce qu'il y a de clartés et d'ombres, de précisions possibles, d'erreurs à éviter et d'inévitables ignorances dans cette connaissance confuse que tout homme a facilement de Dieu.

74. Il semble tout d'abord que nous ne puissions rien dire de cet Absolu sans devenir et sans cause qui est l'opposé du Relatif devenant et causé, auquel nous empruntons toutes nos idées. Mais nous ne devons pas oublier que le Relatif est non seulement l'opposé, mais encore l'effet total de l'Absolu. Comment, à ce titre, n'aurait-il pas quelque similitude avec le Principe auquel il doit tout ce qu'il est?

Quoi de plus opposé à l'intelligence qu'une matière inerte? et cependant il y a bien quelque similitude entre l'ingénieuse activité intellectuelle d'un inventeur et l'ingénieux mécanisme de son invention. Cette similitude ne peut être toutefois qu'une *simili-*

[1] *De nulla re potest sciri an est nisi quoquo modo de ea sciatur quid est, vel cognitione perfecta, vel cognitione confusa. Unde dicit Philosophus, I. Physic., quod definita sunt præcognita partibus definitionis. Oportet enim scientem hominem esse, et quærentem quid est homo, scire quid hoc nomen « homo » significat. Nec hoc esset aliquo modo nisi aliquam rem conciperet quam scit esse, quamvis nesciat ejus definitionem... Sic ergo de Deo et de aliis substantiis immaterialibus non possemus scire an est, nisi sciremus quodammodo de eis quid est sub quadam confusione.* S. Thomas *Opusculum LXIII, in Libros Boetii de Trinitate*, q. vi, art. 3

tude d'analogie. De même que l'homme ingénieux ordonne admirablement ses actes au but difficile auquel son ingéniosité lui permet d'atteindre, ainsi la machine ingénieuse se meut avec une complexité de mouvements, dont la belle ordonnance lui permet de fournir d'étonnants résultats. Il y a donc vraiment quelque ressemblance entre le mode d'activité de la machine et le mode d'activité de son inventeur; et ce n'est point surprenant, puisque la machine est effet de l'inventeur, fille de sa pensée. De là vient que l'ingéniosité d'une machine nous donne quelque idée de l'ingéniosité de celui qui l'a faite, une idée *analogiquement* vraie, mais qui serait tout à fait fausse, si nous nous imaginions que l'ingéniosité réalisée de l'invention est de tous points semblable à l'ingéniosité réalisante de l'inventeur. Si nous analysons les éléments constitutifs de l'une et l'autre ingéniosité, nous n'avons plus rien de comparable; c'est sur la résultante d'ensemble que peut porter la comparaison et encore ne s'agit-il pas d'équation. Tandis que l'ingéniosité matérielle et réalisée de la machine ne peut aboutir qu'à un résultat déterminé, l'ingéniosité spirituelle et réalisante de l'inventeur est capable de construire bien d'autres machines et de se manifester dans les circonstances les plus diverses. Les deux ingéniosités sont à la fois semblables et plus encore dissemblables : semblables parce que l'une est l'effet de l'autre, semblables quant à *l'idée confuse* que nous avons de leur résultante, mais plus encore dissemblables, parce que l'ingéniosité de la machine est un effet d'ordre très inférieur à sa cause, dissemblables à raison de la totale différence de leurs éléments constitutifs aussi bien que de l'infinie disproportion de

leur mode et de leur puissance d'action. Ainsi en est-il de la comparaison des créatures avec Dieu.

75. Dieu qui est sans devenir et sans cause, étant la raison suprême de tout être devenant et causé, ne peut qu'être éternellement et immuablement ce qu'il y a de plus être dans l'être, l'existence même, l'*Ipsum Esse*.

L'existence est, disons-nous, ce qu'il y a de meilleur et de plus actuel dans l'être mondial ; c'est vérité banale. « Un chien vivant vaut mieux qu'un lion mort » (Eccl., IX, 4). Rien ne vaut en ce monde que par son existence. Mais y a-t-il donc dans la créature autre chose que l'existence ? Oui, vraiment ; dans tout être soumis au devenir, il y a toujours avec l'existence, avec l'actualité de l'instant présent, une modalité mystérieuse qui rattache cet instant à telle modalité de l'instant d'avant et l'oriente vers telle modalité de l'instant d'après. C'est ce que nous appelons l'essence. L'imagination ne saurait arriver à se représenter la distinction de l'essence et de l'existence, mais cette distinction s'impose à l'esprit réfléchi, avec la même nécessité que celle du présent et du futur, de ce qui est et de ce qui peut être. C'est par son existence que la chrysalide est actualité, c'est par son essence qu'elle est chrysalide, c'est-à-dire réalité ordonnée à devenir prochainement papillon et non point souris.

L'actualité qui nous met et nous maintient à tout instant dans le monde réel, voilà l'*existence;* mais ce par quoi cette actualité est arrêtée, canalisée dans certaines directions du devenir, desquelles on ne saurait la faire sortir, voilà l'*essence*, principe limitatif et déterminant qui caractérise et dirige, en la conte-

nant, l'expansion de l'actualité, quasi-rien de la puissance d'être, par où l'être actuel du présent est intimement uni au rien du passé qui n'est plus, et du futur qui n'est pas encore, ce qui fait qu'on peut en dire, qu'il est comme n'étant pas, en face de Celui qui est éternellement et ne devient pas.

En Dieu, en effet, pas de puissance d'être et par conséquent pas de distinction d'essence et d'existence, puisqu'il n'y a pas de devenir, rien que de l'existence, rien que l'actualité de la vie sans son flux incessant. La caractéristique, l'essence de toutes les créatures existantes ou possibles est une aptitude déterminée à tel ou tel mode et par conséquent à telle ou telle mesure d'existence. La caractéristique de l'essence de Dieu est d'être l'existence même, une plénitude d'existence qui se suffit à elle-même, qui ne connaît ni mode, ni limites, ni passé, ni futur, et à laquelle toutes les réalités du devenir viennent demander leur actualité toujours fuyante et nécessairement limitée.

76. Nous en avons peu dit, assez cependant pour déterminer ce que nous pouvons affirmer de Dieu dans notre langage tout emprunté au devenir, ce que nous sommes tenus de nier, et ce que nous devons nous résigner à ignorer.

Puisqu'il n'y a en Dieu que de l'actualité, sans modalité qui la limite, nous pouvons et nous devons en affirmer tout ce qui dans nos idées et notre langage désigne l'actualité, l'existence, l'être et ses propriétés actives sans inclusion de tel ou tel mode, de telle ou telle limite d'être. Nous dirons de Dieu qu'il est être, bonté, vérité, intelligence, amour, cause efficiente et finale, alpha et oméga du monde. Nous pouvons dire cela parce que toutes ces actualités ont bien quelque

ressemblance avec l'actualité suprême qui est leur principe et parce que notre esprit peut se les représenter sans inclure dans leur concept, et par conséquent sans en affirmer les modes et les limites qu'elles ont en fait, en nous et autour de nous. Nous devons le dire parce que de même que l'inventeur, raison d'être de toute l'ingéniosité de sa machine, est vraiment ingénieux, incomparablement plus ingénieux que son invention, ainsi Dieu est-il incomparablement plus être, bonté, vérité, intelligence, amour et cause que les réalités qui sont tout cela par lui. Mais en pensant et en disant tout cela, nous ne devons pas oublier que l'actualité créée à laquelle nous empruntons ces notions n'a qu'une similitude confuse d'analogie avec l'actualité créatrice d'où elle procède. L'inventeur est ingénieux, mais non point à la façon de son ingénieuse invention. Dieu est, mais il n'est pas de la même façon que nous. Il est l'Être; bien loin que nous soyons l'Être, l'existence même, nous ne sommes même pas notre existence; nous ne la sommes pas, nous l'avons, ce qui est tout différent.

Il reste donc matière à négation jusque dans les propositions qui affirment de Dieu ceux de nos concepts qui lui conviennent le mieux. A plus forte raison devons-nous en nier tout ce qui dans notre langage et nos idées signifie premièrement et principalement quelque mode particulier d'actualité. Quoique Dieu soit la cause de tout ce qu'il y a d'actualité dans la matière, l'animal, l'homme et l'ange, nous devons nier que Dieu soit matière, animal, homme ou même séraphin, et si nous pouvons dire qu'il est esprit, c'est à la condition d'entendre ce mot comme une négation de corporéité et non point comme l'affirmation d'un

mode particulier d'être, qui exclurait la possession éminente de l'actualité dont les corps ont besoin pour être corps.

77. Mais rien de plus affirmatif que toutes ces négations, avons-nous dit, et c'est vrai, car en niant tous ces modes d'être particuliers, nous nions la limite, et nier la limite, c'est affirmer l'expansion. De là vient que saint Thomas a pu écrire que c'était par toutes ces négations que se précisait notre idée de Dieu, en ce sens que chacune d'elles nous fait mieux saisir comment Dieu se distingue de tout ce que nous connaissons plus directement, et comment sa plénitude d'être est au-dessus de toute plénitude. On nous conteste, il est vrai, le droit de retenir l'être, en en retranchant toutes les modalités. Ainsi traité, l'être ne s'évanouit-il pas en une pure et vague abstraction à peine concevable et sans réalité possible? L'objection serait valable, si l'être dont nous nions ainsi toute modalité était de même ordre que l'être du devenir qui nous le représente. Mais, nous l'avons déjà dit, il n'y a entre des actualités si différentes qu'une similitude d'analogie. De ce que l'ingéniosité réalisée de l'invention ne saurait être réelle sans être particularisée dans telle ou telle machine, il ne s'en suit nullement que l'ingéniosité réalisante de l'inventeur ne puisse se concevoir indépendante de toutes les particularités de ses inventions. De ce que l'être, qui devient, ne peut être réel sans les limites que lui assigne sa place dans le devenir, il ne s'en suit nullement que l'Être supérieur au devenir, l'Être, qui ne reçoit pas, mais qui est l'existence même, ne puisse pas être infini. Cet Infini n'est point un indéfini sans caractère. Tandis que les réalités du devenir sont caractérisées par ce fait qu'elles ont

telle part d'actualité, sans avoir l'actualité qu'elles auront ou qu'elles ont eue, ou celle qu'ont leurs compagnes d'évolution, la caractéristique de l'éternel Infini est d'être toute l'actualité.

78. Mais, nous dit-on, Dieu est-il oui ou non tout l'être? si non, comment peut-on dire qu'il est infini et non pas limité par l'actualité qu'il n'a pas? si oui, comment n'est-il pas toutes choses? ne retombons-nous pas dans un inévitable panthéisme? — Nullement; c'est précisément parce que Dieu est tout l'être, qu'il n'est pas toutes choses, qu'il n'est aucune des choses dont l'actualité est fuyante et limitée. C'est parce que l'humaine ingéniosité est la raison totale de tout ce qu'il y a d'ingéniosité dans ses créations, qu'elle n'est aucune de ses inventions particulières et que l'ingéniosité réalisée de l'invention n'ajoute rien à l'ingéniosité réalisante de l'inventeur. — L'actualité du devenir ajoute encore moins à l'actualité de l'Éternel.

79. « Encore moins », disons-nous, car notre comparaison cloche, comme toute comparaison. A montrer ses défauts, nous allons nous mettre plus en face du mystère de la création, de la coexistence et des rapports de l'Infini et du fini, du Créateur et de la créature. C'est le moment de nous rappeler que l'image confuse, que nous donne de Dieu le miroir du monde créé, ne saurait nous livrer le mystère divin. Nous sommes ici d'accord avec les agnostiques, ils peuvent se réclamer des théologiens tout aussi bien que des mystiques. Et comment serions-nous surpris de rencontrer le mystère ?

Toute notre connaissance de nous-même et du monde a sa source dans la conscience du devenir, des

phénomènes, des changements intérieurs ou extérieurs qui nous modifient et nous impressionnent. A travers ces phénomènes notre intelligence ne perçoit tout d'abord de façon claire et précise que l'être matériel. Elle se rend compte bien vite qu'elle n'en peut saisir le fond, et ne tarde pas à s'apercevoir aussi qu'au-dessus de ces êtres matériels, il est des réalités plus actives encore qu'elle appelle esprit, d'un mot vague qui dit assez son impuissance à se représenter clairement ces réalités supérieures, pour lesquelles elle n'a plus d'images. Mais si nous ne savons le tout de rien, même de l'être matériel, si nous ne connaissons déjà plus que confusément la réalité supra-sensible, comment pourrions-nous nous représenter exactement, avec des idées et des mots empruntés au devenir, l'actualité de l'Éternel ? Sous bénéfice de ces remarques, essayons de dire comment l'Infini a pu être et demeure la cause du fini, d'un fini qui en est totalement distinct, quoiqu'il ne soit rien que par lui.

80. Si l'être sans cause et sans devenir est l'infinie plénitude de l'actualité, il n'y en a pas plusieurs. Le monde n'est donc point la résultante de l'organisation que Dieu aurait donnée à une matière incréée qu ne saurait être à la fois soumise et supérieure à l'évolution, soumise à l'évolution en tant que matière de l'organisation, supérieure et étrangère à l'évolution en tant que réalité sans cause. Il n'est pas davantage une émanation de Dieu. L'émanation, sous quelque forme qu'on se la représente, impliquerait en Dieu un changement, un devenir incompatible avec l'immutabilité de la raison suprême du devenir. La création reste donc la seule voie par où l'Infini ait pu produire une réalité finie distincte de lui, parce qu'il n'a pu la tirer

ni de sa propre substance, ni d'une matière incréée.

— Mais la création, nous dit-on, est impensable, donc elle est impossible. — Entendons-nous. Si par impensable on entend contradictoire, la création n'est pas impensable. Nous ne voyons pas vraiment quelle contradiction on peut trouver dans l'affirmation qu'une chose, qui n'était qu'idée, a commencé d'être réalité, par la seule volonté de celui qui la pensait. — Mais de rien on ne fait rien. — Qui, « on »? — Nous : c'est nous qui ne saurions rien faire avec rien. Pauvres gouttelettes du torrent de l'évolution, nous ne pouvons que concourir à la transformation des réalités qui nous entourent, à l'orientation du devenir, sans jamais donner totalement à aucun de nos effets une actualité dont nous ne sommes pas la source. Il est bien vrai qu'aucun de nos actes ne peut nous fournir une idée précise de l'acte créateur qui, à ce titre, est impensable, si par impensable on entend incompréhensible sans commune mesure avec notre expérience; mais ce n'est pas une raison pour déclarer que la création est impossible à Dieu.

81. Dieu, qui n'est pas comme nous, n'agit pas comme nous. Nous en convenons facilement, mais nous l'oublions à tout instant, en parlant de Dieu. Rappelons donc ici quelques-unes des caractéristiques par lesquelles l'action divine, analogue à la nôtre en ce qu'elle est productrice d'actualité, en diffère plus encore et quant à son mode d'efficacité et quant à la nature de l'actualité produite.

L'acte pur, très simple et éternel, qu'est la vie divine, est à la fois pensée consciente d'elle-même et de toutes les réalités possibles, amour nécessaire de bienheureuse quiétude en son inamissible et totale

perfection, et amour libre d'un monde éternellement voulu et choisi entre tous les autres mondes possibles, pour la communication et la glorieuse manifestation du bien divin à des intelligences distinctes de Dieu. L'amoureuse pensée, qui donne l'être au monde, embrasse dans son éternelle et immuable unité tout l'enchaînement du devenir, son terme aussi bien que son commencement, dans la mesure où ce devenir a un terme[1]. Pour réaliser ce qu'elle veut, elle n'a pas besoin, comme notre volonté à nous, d'un travail d'exécution distinct du vouloir. L'effort et le mouvement de l'exécution sont la caractéristique de l'être qui devient et ne sauraient se retrouver en Dieu. En Dieu, le vouloir et le faire sont identiques, et à raison de cette identité, l'agir divin revêt toutes les prérogatives du vouloir. De même que notre vouloir peut, dans un acte unique, décider simultanément d'effets successifs à réaliser à divers instants; ainsi l'agir éternel de Dieu, sans cesser d'être le même, et en vertu de la correspondance de son éternité d'action avec tous les instants successifs du devenir, fait éternellement que chacune des réalités du temps arrive à son heure et à son lieu. C'est là une première et capitale différence entre l'agir divin et le nôtre, quant à l'acte lui-même et à son mode d'efficacité ; il en est d'autres non moins capitales, quant à l'effet produit.

L'ingéniosité réalisée des machines dont le mouve-

[1] La foi nous enseigne que le devenir aura un terme en tant qu'il implique transformation substantielle, génération et corruption — mais non point en tant qu'il implique mutations accidentelles, succession de pensées et d'actes divers dans les êtres arrivés à l'état définitif d'incorruptibilité.

ment transforme en éblouissante lumière la force brutale des torrents, toute fille qu'elle soit de l'ingéniosité réalisante du mécanicien qui l'a conçue, ne lui doit que son mode d'être et tient son actualité foncière des éléments matériels du mécanisme et des forces qui l'actionnent. De là vient que la machine montée ne dépend plus de l'inventeur et peut marcher sans lui et malgré lui. De là vient aussi que, si l'ingéniosité réalisée ne donne pas à son auteur une ingéniosité nouvelle, elle met à son service une actualité nouvelle qui peut s'ajouter à l'humaine actualité, de telle sorte qu'une fois la machine faite, l'homme qui en avait l'idée est beaucoup plus puissant, quoiqu'il ne soit pas plus ingénieux. C'est ainsi que tous les effets de notre action sur le dehors ont une actualité indépendante de nous, comparable à la nôtre, capable par conséquent de s'y ajouter, de l'augmenter et de la perfectionner.

Il en va tout autrement de l'effet de l'acte créateur. Là où il n'y a pas de sujet présupposé, ce n'est pas seulement le mode d'être, c'est tout l'être qui est produit. Il s'ensuit premièrement que le Créateur, n'ayant pas à quoi confier le soutien de l'actualité qu'il produit tout entière, ne peut pas faire la moindre créature qui soit indépendante de lui pour le moindre de ses actes. C'est en toute vérité que saint Paul, parlant de Dieu, a pu dire : « C'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes[1]. »

Rien ne vient à l'être et n'y demeure, rien ne se fait sans l'influx continuel du Créateur. C'est de cet influx que vit Lucifer tout aussi bien que le

[1] *Discours à l'Aréopage*, Act., XVII, 28.

plus beau des chérubins; et il n'est pas moins nécessaire à la moindre vibration du plus impondérable des fluides qu'à l'immense mouvement des mondes. Une seconde conséquence, c'est que la création, qui n'est rien sans Dieu, n'ajoute rien à Dieu; elle y ajoute moins, avons-nous dit, que l'ingéniosité de l'invention à l'ingéniosité de l'inventeur, et c'est vrai. L'ingéniosité réalisée apporte du moins à l'inventeur la mainmise sur l'actualité du sujet prérequis à sa réalisation. L'être créé ne donne rien au Créateur dont il est totalement dérivé et dépendant.

Ainsi donc, tout nécessairement distinct qu'il soit de l'Être infini qui ne devient pas, l'être fini qui devient n'a rien de réel qui ne soit étroitement dépendant de Dieu. L'immense et merveilleux épanouissement du devenir n'est que le développement successif de l'éternel et immuable dessein qui est, dans l'unité de la vie divine, l'amoureuse pensée de toutes les réalités passées, présentes et futures, de leurs relations et du bien final auquel elles tendent.

Oh! je sais bien que nous ne comprenons pas, que nous soupçonnons à peine tout ce qu'il y a de vérité vivante en ces conclusions auxquelles nous conduit une considération attentive et rationnelle de l'évolution du monde et de ce que sa réalité présuppose. Nous comprenons bien que la vie se mesure à l'amplitude de la pensée et à l'intensité de l'amour plus qu'au mouvement corporel, que la vie du général immobile à son poste d'observation pendant la bataille est autrement puissante que celle de ses éclaireurs; mais, tout plongés que nous sommes au sein du devenir et de la multiplicité, nous n'arrivons pas à concevoir une vie sans changement, concentrant dans

l'éternelle unité d'un seul acte, toujours le même, la pensée de toutes les choses possibles et l'amour créateur de toutes les réalités du temps. L'obscurité de ce mystère entraîne celle du comment de la création et de la distinction du fini d'avec l'Infini, création et distinction qui sont tout à la fois, pour la raison, d'inéluctables conclusions et d'indéchiffrables énigmes [1].

[1] En tant que présupposés nécessaires à l'indéniable réalité de la multiplicité et du devenir des choses de ce monde, l'existence de l'Absolu comme première cause distincte du relatif des êtres limités et changeants, et la relation de créé qu'a le relatif avec l'Absolu ne sont pas des mystères, ce sont des propositions rigoureusement démontrées, par une démonstration indirecte qui nous accule à l'absurde au cas où nous voudrions nier Dieu et la création. Mais la nature intime de Dieu et de l'acte par lequel il pose et soutient dans l'être toute la réalité des choses reste un mystère. Nous ne saurions démontrer positivement, c'est-à-dire par la comparaison analytique des deux termes, la compossibilité du relatif et de l'Absolu, il faudrait pour cela définir l'un et l'autre : or l'un des deux termes est indéfinissable.

« En l'absolu divin, intuitivement compris, on pourrait voir comment il est participable ; comment de son *super-être* peut sortir l'être, et de sa *super-action*, l'action ; et l'on verrait ensuite, par là même, quels rapports peut entretenir l'être ou l'activité participée avec sa Source. Mais, hors de là, et tant que Dieu demeure inaccessible en soi, l'intersection de son être avec le nôtre, de son action avec la nôtre demeure non moins inaccessible.

« ... Ceux qui croient dire ici quelque chose d'éclairant ignorent ou le problème se pose et à quel ordre d'obscurité il appartient. C'est dans la nuit divine qu'il s'enfonce. L'inconnaissable pur et simple est ici supposé. Nous sommes en face d'un de ces problèmes « légitimement insolubles » dont parlait Renouvier, mais que lui-même n'a pas su reconnaître. » A. D. Sertillanges, *La Providence, la contingence et la liberté selon saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, janvier 1909, p. 15.

Mais si nous ne pouvons qu'adorer en silence le mystère intime de l'Être divin et de son activité créatrice et conservatrice de l'Univers, si nous ne devons pas oublier que ce mystère restera clos jusqu'au jour des suprêmes révélations promises par Jésus à ses fidèles, nous ne devons pas pour autant mépriser, mais au contraire apprendre et considérer avec joie, ce que la foi et la raison nous disent du monde créé par Dieu, de ses éléments, des lois et du but de son évolution ; c'est ainsi que nous arriverons à mieux connaître et à bénir davantage l'intelligente et aimable Providence avec laquelle Dieu gouverne son œuvre.

CHAPITRE V

LA CRÉATURE

82. Affirmations catholiques. — 83. La non-éternité du monde est vérité de foi que la raison ne peut ni démontrer, ni contredire. — 84. L'enseignement de la révélation sur le commencement du monde. — 85. L'évolutionnisme et la foi catholique. — 86. La matière et la vie. — 87. La spiritualité de l'âme. — 88. Le caractère spirituel des opérations intellectuelles. — 89. L'existence des anges. — 90. Pas de déterminisme absolu.

82. Le monde n'est pas éternel; on y trouve trois sortes de créatures, des êtres corporels, des êtres spirituels communément appelés anges, et des hommes composés d'esprit et de corps. Telles sont les affirmations catholiques[1] que nous devons maintenant exposer et justifier; et quand nous disons justifier, nous entendons simplement montrer qu'aucune n'est en contradiction avec la métaphysique, la science et l'histoire; nous ne promettons nullement de les prouver toutes par la raison, car quelques-unes d'entre elles sont pures vérités de foi, sans autre garantie que l'autorité du témoignage divin; tel est en particulier le dogme de la non-éternité du monde.

[1] Cf. les textes conciliaires mis en tête du chapitre précédent.

83. Le monde a commencé : c'est vérité de foi; mais, nous dit saint Thomas, « on ne peut pas plus le démontrer que le mystère de la sainte Trinité. » Et en effet, si un monde d'éternel devenir, sans Dieu qui le crée et le soutienne, est contradictoire et impossible, il n'en est pas de même d'un monde éternellement créé. Il n'y a rien dans la nature du monde qui exclue l'indéfini de la succession sous l'éternelle causalité du Créateur; et rien ne peut empêcher le Créateur de faire que son éternelle volonté et son éternelle puissance aient toujours eu leur effet. C'est donc du libre choix de Dieu que dépend le commencement ou l'éternité du monde et ce libre choix ne peut nous être connu que par révélation. « Il est fort utile de méditer cette conclusion, ajoute le saint docteur, de peur qu'en ayant la présomption de vouloir démontrer ce qui est simplement de foi, on n'apporte des raisons qui ne soient point nécessairement concluantes, et qui prêtent à rire aux incroyants, en leur donnant à penser que c'est pour des raisons de ce genre que nous croyons ce qui est de foi[1]. »

[1] Voici intégralement l'article que nous avons résumé et d'où nous avons extrait ces citations : *Utrum mundum incœpisse sit articulus fidei? — Respondeo dicendum, quod mundum non semper fuisse sola fide tenetur et demonstrative probari non potest; sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est. Et hujus ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est quod quid est. Unumquodque autem secundum rationem suæ speciei abstrahit ab hic et nunc; propter quod dicitur quod universalia sunt ubique, et semper. Unde demonstrari non potest, quod homo, aut cælum, aut lapis non semper fuit. Similiter etiam neque ex parte causæ agentis, quæ agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea,*

Le sage conseil de saint Thomas a été, bien à tort, assez souvent méconnu, et il n'est pas rare de rencontrer des thèses sur l'existence de Dieu où l'on s'appuie sur une prétendue démonstration scientifique du commencement du monde. La science ne saurait donner la preuve absolue qu'on lui demande. Il est bien vrai que la géologie, créée de toutes pièces depuis saint Thomas, nous a révélé les grandes lignes de l'histoire de la terre et nous permet d'affirmer avec certitude qu'il fut un temps où il n'y avait ni homme, ni même le moindre être vivant sur notre globe. Mais de là à conclure que l'univers entier n'a pas toujours existé, il y a loin.

Peut-on tirer de la loi physique *de la dégradation de l'énergie* cette démonstration absolue de la fin et du commencement du monde? « Il y a fort peu d'années que ce principe a été mis en avant par les hommes de science. On insistait autrefois, avec une complaisance manifeste, sur un autre principe beaucoup plus com-

quæ absolute necesse est Deum velle. Talia autem non sunt quæ circa creaturas vult, ut dictum est. Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem cui fides innititur. Unde mundum incœpisse est credibile, non autem demonstrabile, vel scibile. Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est demonstrare præsumens, rationes non necessarias inducat, quæ præbeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quæ fidei sunt. Iª, q. XLVI, art. 2. Cette conclusion de saint Thomas déplaisait à nombre de ses contemporains, et il dut écrire une dissertation spéciale contre ceux qui en murmuraient ; *De æternitate mundi contra murmurantes, Opuscule XXIII.* La même doctrine est soutenue et développée dans la *Somme contre les gentils*, II, c. XXX, VIII ; dans le *Commentaire sur le IIᵉ livre des Sentences*, dist. I, q. I, art. 5, et dans les *Questions disputées, De potentia*, q. III, art. 17.

mode aux athées : le principe de la *conservation de l'énergie*. Rien ne se perd, rien ne se crée, disait-on ; la somme des énergies en puissance et en acte est constante dans le monde. La force perdue en apparence n'a fait que se transformer, et par une transformation inverse elle pourra renaître. De ce principe, toujours admis et confirmé chaque jour par l'expérience, on aimait alors à conclure que rien ne se détériore qui ne se puisse restaurer de soi-même ; que tout ce qui a péri peut revivre ; que par conséquent l'univers, ou bien durera indéfiniment, ou bien, s'il doit se détruire, ainsi que tout l'annonce, pourra se reconstituer par le jeu des forces mêmes qui l'ont une fois produit et repasser éternellement par les mêmes états.

« Cette conclusion, chère à bon droit aux matérialistes, ne se soutient plus aujourd'hui.

« Il est admis de tout physicien que l'énergie, tout en se conservant, *se dégrade*, c'est-à-dire passe à un état inférieur et devient de plus en plus inutilisable. Ce qui était d'abord mouvement visible, comme la chute d'un corps ou la course d'un projectile, se transforme, en vertu des frottements ou des chocs, en énergie invisible, chaleur, électricité ou autre chose semblable, et la réintégration de la première énergie par le moyen de ces dernières n'est que partielle, de sorte qu'il y a toujours plus de déchet et que, dans l'ensemble, l'univers suit une pente fatale qui l'achemine vers la mort.

« Toutes les énergies sensibles se transformeront tôt ou tard en énergies insensibles ; toutes les énergies insensibles s'égaliseront peu à peu, et alors il n'y aura plus de place pour les actions multiples et les échanges

qui alimentent la vie ; un équilibre universel régnera, que plus rien jamais ne pourra rompre. Ce sera la mort succédant, à travers les agitations de l'ère présente, au primitif chaos.

« Il est de fait que beaucoup de savants — et des meilleurs — envisagent ainsi l'avenir du monde. Or un tel avenir engage le passé. Quoi qu'il en soit des hypothèses cosmogoniques, si le mouvement des choses va toujours dans le même sens ; si l'énergie visible décroît sans cesse, quelque quantité qu'en ait possédée le monde, elle serait épuisée depuis longtemps, que dis-je ? depuis une éternité, si le monde était éternel ?...

« La validité de ce raisonnement est admise par beaucoup de bons esprits, et ce serait assez pour nous faire croire qu'il n'est pas dénué de toute valeur. Comme argument probable, *ad hominem*, il a sa place dans l'arsenal apologétique. Au point de vue de certains savants et moyennant quelques hypothèses assez généralement admises, il peut amener la conviction [1] » ; mais il ne constitue pas une démonstration absolue.

Que répondre à qui objectera que cette loi de *la dégradation de l'énergie*, à supposer qu'elle ait tout l'absolu qu'on lui attribue, n'est qu'une loi particulière du petit coin de monde que nous pouvons observer ? Dirons-nous que cette opinion est gratuite hypothèse ? mais il suffit que cette hypothèse soit possible

[1] R. P. A. D. Sertillanges, O. P., *La preuve de l'existence de Dieu et de l'éternité du monde*, 3e article, dans la *Revue thomiste*, novembre 1897, p. 749. Les trois articles sont à lire.

pour qu'elle nous empêche de conclure rigoureusement.

A peine est-il besoin de noter que si la démonstration scientifique du commencement et de la fin du monde n'est pas possible, celle de son éternité ne l'est pas davantage. C'est un problème qui n'est pas du domaine de la science, et qui est même, au sentiment de saint Thomas, métaphysiquement insoluble. Nous n'avons donc qu'à nous en rapporter sur ce point à l'enseignement de la révélation.

84. Mais, si nous ne devons pas demander à la science des démonstrations qu'elle ne saurait nous fournir, nous ne devons pas non plus demander à la révélation un enseignement historique et scientifique qu'elle n'a point voulu nous donner. On l'a fait souvent dans l'interprétation du premier chapitre de la Genèse, où sont racontées les origines du monde.

Bien avant que la science moderne ne formulât ses objections, les Pères étaient déjà divisés sur l'exégèse de ces premières pages de l'Écriture et le contenu de leur enseignement. Les Pères de l'école d'Antioche admettaient purement et simplement la création du monde dans l'ordre marqué par la Genèse, en six jours de vingt-quatre heures. L'école d'Alexandrie était frappée du caractère systématique du récit, et y trouvait une large part d'allégorie. Saint Augustin s'étant prononcé pour l'exégèse alexandrine, saint Thomas[1] proposa l'une et l'autre opinion au libre choix des étudiants.

L'exégèse strictement historique eut cependant la préférence de la majorité des commentateurs, jusqu'au

[1] *Sum. theol.*, Iª, q. LXXIV, art. 2.

jour où la géologie démontra que la formation successive des couches terrestres ne s'était pas faite en quelques jours, mais avait demandé des siècles. C'est alors que nombre d'exégètes, impressionnés par la concordance générale de l'ordre des différentes œuvres décrites dans le récit de la Genèse, avec celui qu'assignait la science à l'apparition des différentes classes d'êtres qui peuplent notre globe, crurent retrouver dans la Bible les enseignements de la géologie révélés à Moïse longtemps avant leur humaine découverte. A les entendre, les six jours auraient été six époques d'une durée que nous ne pouvons plus aujourd'hui déterminer. Moyennant cette signification métaphorique du mot jour, qui n'a rien d'étrange dans le langage biblique, le premier chapitre de la Genèse devenait l'esquisse scientifique d'une histoire des origines du monde. C'était demander à la Bible ce que l'Esprit-Saint ne paraît pas avoir voulu jamais y mettre, ainsi que le remarque sagement Léon XIII après saint Augustin[1]. Il n'est donc pas étonnant que le succès du concordisme ait été de courte durée. On eut bientôt à constater d'irréductibles contradictions entre l'ordre de succession des périodes géologiques tel que l'enseigne la science, et celui de la description biblique. C'est que ce dernier est un ordre logique et non point historique.

L'auteur de la Genèse n'a jamais songé à nous raconter dans leur ordre chronologique les différentes transformations par lesquelles ont passé le globe terrestre et ses éléments au cours de leur évolution

[1] *De Gen. ad litteram*, II, c. IX, n. 20, *P. L.*, t. XXXIV, col. 270, cité par l'encyclique *Providentissimus Deus*.

préhistorique ; il a si peu voulu tracer l'esquisse d'un cours de géologie qu'il n'a rien dit des minéraux. Saint Thomas l'avait déjà noté : Moïse ne parle que de ce qui paraît manifestement aux yeux, s'il n'a rien dit des minéraux et de l'air, c'est parce que l'air ne se voit pas et parce que les minéraux ne se distinguent pas de la terre où ils sont enfouis[1]. Prenant donc le monde tel qu'il se présente à nos regards, Moïse enseigne que Dieu en a créé toute la substance, qu'il en a organisé tous les contrastes et qu'il en a peuplé tous les compartiments. C'est la présentation de la création, non point dans la succession historique de ses divers moments, mais dans la distinction logique de ses divers éléments, tels que le premier aspect de la nature nous les met sous les yeux. Les anciens scolastiques avaient déjà signalé cet ordre logique des trois œuvres de création, de distinction et d'ornementation, *opus creationis, distinctionis et ornatus*[2]. Le R. P. Zapletal, O. P.[3], a fait justement remarquer qu'il serait plus exact d'appeler la troisième œuvre, œuvre d'*armement* ou de *peuplement*. La dénomination ancienne tient à la mauvaise traduction que la Vulgate nous a donnée du premier verset du chapitre second : « Ainsi furent achevés les cieux et la terre et tout leur ornement. » Le texte massorétique dit mieux : « et toute leur armée. » L'armée est l'ensemble des êtres qui se meuvent dans chacun des compartiments du monde. Les astres sont l'armée des cieux, les reptiles, les

[1] *Sum. theol.*, I[a], q. LXIX, art. 2, ad 3[um], et q. LXVIII, art. 3.

[2] *Sum. theol.*, I[a], q. LXX, art. 1.

[3] *Le récit de la création*, traduit de l'allemand par Meyer-Berger, p. 1[illegible]-108.

quadrupèdes et l'homme, l'armée de la terre, les poissons et les oiseaux, l'armée de ce qui n'est ni ciel, ni terre, de l'air et de l'eau. Les plantes faisant corps avec le sol auquel elles sont fixées ne sont pas une armée qui se meut. De là vient qu'elles sont mentionnées, avec la terre qui les porte, avant qu'on parle de l'armée des astres, sans que pour autant l'auteur veuille affirmer qu'elles n'ont pas besoin de soleil.

Qu'on relise le premier chapitre de la Genèse et on en reconnaîtra facilement l'ordonnance logique d'après le schéma suivant.

I Œuvre de création	ŷ. 1 et 2 Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre, etc...			Synthèse
II Œuvre de distinction	1er *jour* ŷ. 3-5 Distinction de la lumière et des ténèbres.	2e *jour* ŷ. 6-8 Distinction des eaux d'en bas d'avec les eaux d'en haut par la voûte du firmament appelée ciel.	3e *jour* ŷ. 9-13 Distinction des eaux d'en bas d'avec la terre ferme ornée de ses plantes.	Distribution analytique de la création en deux groupes parallèles de trois œuvres pour chaque groupe.
III Œuvre d'armement	4e *jour* ŷ. 14-19 Organisation de l'armée des cieux : soleil, lune et étoiles.	5e *jour* ŷ. 20-23 Organisation de l'armée des eaux et de l'espace intermédiaire entre la terre et le ciel : oiseaux et poissons.	6e *jour* ŷ. 24-31 Organisation de l'armée de la terre : les reptiles, les quadrupèdes et l'homme.	

7e *jour*. — Repos du Créateur qui cesse de créer de nouvelles espèces d'êtres mais gouverne les espèces créées. Son titre de *Deus Sabaoth*, Dieu des armées, n'a, comme on le voit, rien de spécifiquement belliqueux.

Ce tableau, que nous empruntons au R. P. Janssens, O. S. B., consulteur secrétaire de la Commission biblique [1], nous fait toucher du doigt le caractère artificiel de la distribution de l'œuvre créatrice en six jours. Moïse, en faisant cette distribution, et en décrivant comme des jours naturels les moments qu'il distingue dans la création, n'avait pas l'intention d'écrire de l'histoire, mais de rappeler l'institution divine de la semaine et du repos hebdomadaire en nous présentant toute la création dans le cadre de cette semaine type, qui rappelait l'origine religieuse de la nôtre et en consacrait l'obligation [2].

Cette interprétation, imitée de l'idéalisme plus large encore des anciens Pères, est acceptée aujourd'hui des exégètes les plus conservateurs [3], et n'a pas été condamnée par le décret sur l'historicité des premiers chapitres de la Genèse. Elle n'a point, pour les apologistes, le charme qu'eut jadis le concordisme des jours époques; mais si elle refuse au récit inspiré tout caractère de théorie géogénique pour ne lui laisser que celui d'un enseignement historico-religieux

[1] *Sum. theol.*, V, VI, *De Deo creatore*, p. 343. Notre tableau est une adaptation française du schéma latin auquel nous renvoyons.

[2] *Arti scribentis... tribuendus est narrationis ordo... in typum hebdomadæ manifesto ordinatus juxta bipartitionem distinctionis et ornatus, quam superius descripsimus. Quæ distributio operum ita ab auctore narrationis confecta est, ut quos nominat dies, naturales dies describantur, sed et artificiose, non historice, ad typum hebdomadæ exhibendum.* D. Janssens, O. S. B., *op. cit.*, p. 350. Voir aussi l'article du R. P. Lagrange, *L'Hexaméron*, dans la *Rev. bibl.*, juillet 1896, p. 381-407.

[3] Cf. R. P. Brucker, S. J., *L'Église et la critique biblique*, c. IX, p. 215.

donné à l'aide des notions populaires qu'on avait autrefois sur le monde, elle a le sérieux avantage de couper court aux objections et surtout de nous montrer comment l'Esprit-Saint sait enseigner les vérités surnaturelles les plus hautes, sans bouleverser l'évolution normale des connaissances humaines d'ordre naturel.

85. Ce serait aussi perdre sa peine que de chercher dans la Genèse des arguments décisifs pour ou contre l'évolutionnisme modéré. Nous dirons dans le chapitre suivant comment l'Écriture sainte, aussi bien que la plus saine philosophie, nie toute descendance de l'homme du singe par voie de génération et d'évolution *purement naturelles;* mais, pourvu qu'on respecte cette vérité, on est libre de préférer à l'hypothèse d'une diversité originelle de toutes les espèces créées, celle de l'unité primitive d'une matière contenant en germe toutes les variétés d'êtres qu'une évolution lente et continuellement progressive devait en tirer. Cette conception, que saint Augustin lui-même trouvait parfaitement conciliable avec le texte biblique [1], ne

[1] Se demandant comment l'écrivain sacré a pu dire, au chapitre second de la Genèse, que Dieu fit pousser de la terre toute espèce d'arbres bons, comme si la création des plantes et le don des plantes à l'homme n'avaient pas été déjà racontés au premier chapitre, saint Augustin répond que la première mention de la création des plantes signifie simplement que Dieu a donné à la terre la force de les produire en temps voulu : *Cum ex his generibus sint ista ligna instituta in paradiso, quæ jam terra tertio die produxerat, adhuc ea produxit in tempore suo : quia tunc scilicet, quod scriptum est, ea produxisse terram, causaliter factum erat in terra ; hoc est, quia tunc ea producendi virtutem latenter acceperat, qua virtute fit ut etiam nunc talia terra progignat in manifesto atque in tempore suo. — De Genesi ad litteram*, l. VIII, c. IV, n. 3, 4, *P. L.*, t. XXXIV, col. 374.

nous paraît pas devoir être admise sans restriction. Nous pensons que les transformations qui relèvent du simple mouvement de l'évolution ont leurs limites et qu'elles ne sauraient rendre compte des distinctions foncières qui séparent les trois règnes de la nature, minéraux, végétaux et animaux, ainsi que les principaux genres de chaque règne; mais notre opinion n'est pas vérité de foi, et nous n'avons pas à la justifier dans un livre qui ne veut être qu'une brève apologie des dogmes.

86. Si l'évolutionnisme modéré peut se défendre, il en va tout autrement du matérialisme qui nie la distinction de la matière et de l'esprit. Cette distinction des êtres corporels et spirituels est bien un dogme, et non seulement ce dogme n'est pas en opposition avec les données rationnelles d'une saine philosophie, mais il est vérité rationnellement démontrable.

Nous ne nous arrêterons pas à prouver que le principe, qui préside à toute évolution vitale des végétaux et des animaux et par conséquent de l'homme, est quelque chose d'inétendu, une force simple et unifiante qui a sur les forces du règne minéral la supériorité de grouper et d'ordonner une multitude de phénomènes physiques et chimiques des plus variés vers un but unique, la conservation, le développement et la reproduction du type auquel le germe vital appartient et dont il porte en lui le mystérieux dessein. Ce principe vital se différencie encore des activités inférieures, par ce fait qu'il ne nous a pas été donné, du moins jusqu'aujourd'hui, de le faire jaillir de la matière inanimée. A nous en tenir aux résultats d'expériences passionnément répétées et multipliées dans les conditions les plus diverses, nous devons affirmer

que *tout vivant procède d'un vivant*. Ces caractéristiques d'une activité qui semble défier notre intelligence, autant par le mystère dont sont enveloppées son origine et sa constitution foncière, que par le merveilleux des phénomènes qu'elle étale sous nos yeux, invitent déjà à la modestie l'esprit réfléchi, et le font sourire des ridicules prétentions d'un matérialisme absolu qui voudrait traduire la vie en formules de mécanique. Mais, si merveilleux que soit le principe vital des végétaux ou des animaux, il n'est pas indépendant de la matière étendue d'où l'action d'un germe vivant peut le faire sortir et dans laquelle il rentre à l'état de force purement latente et potentielle, dès que le mouvement phénoménal du monde matériel a brisé les organes sans lesquels il ne saurait avoir aucune activité et par conséquent aucune existence actuelle. Il en va tout autrement de l'âme humaine.

87. Le principe de la vie humaine n'est pas seulement une force unifiante et directrice supérieure aux forces physiques et chimiques, une de ces indivisibles et agissantes unités que nous appelons *âmes*. A la différence de l'âme des bêtes, l'âme humaine est capable d'agir et par conséquent d'être sans la matière ; elle est spirituelle ; de là vient qu'elle peut être immortelle, survivre à la dissolution du corps, conformément aux exigences de nos espoirs les plus intimes et de nos plus impérieux besoins de justice.

88. C'est du fait de la pensée que nous concluons à la spiritualité de l'âme humaine ; de la pensée, disons-nous, et non point de l'imagination, car il est aussi important de distinguer ces deux opérations qu'il est facile de les confondre, étant donné leur étroite connexion. Dans notre vie présente en effet, pas d'idée

sans image, et par image nous entendons non seulement l'image visuelle, mais toute conscience intérieure de n'importe quelle sensation concrète de l'ouïe, du tact, du goût, de l'odorat, voire même la simple réminiscence auditive d'un mot auquel l'éducation de notre intelligence a attaché une fois pour toutes quelque idée générale.

Ce besoin que nous avons d'images pour nous souvenir, raisonner et penser, est la raison pour laquelle l'exercice actuel de notre intelligence dépend de l'organe matériel du cerveau, de son état normal ou maladif, des diverses particularités qui peuvent lui donner plus ou moins d'aptitude à fournir les représentations sensibles nécessaires à tel ou tel genre d'idées et de considérations intellectuelles. Les matérialistes voudraient en conclure que l'idée et l'intelligence sont seulement plus perfectionnées mais non point d'autre nature que l'image et l'imagination. Il ne nous sera pas difficile de montrer que cette conclusion est irrecevable et que si l'idée est toujours liée à quelque image, en cette vie présente, où notre âme n'est en communion que par les sens avec le dehors, ces idées cependant se distinguent nettement des images, par des caractéristiques irréductibles à celles des phénomènes de sensibilité, si perfectionnés qu'on les suppose. C'est grâce à ces caractères, que l'idée donne à l'homme la maîtrise du monde inférieur, et nous révèle la présence, en nous-mêmes, d'un principe capable d'action supérieure à celles que nous expérimentons dans le monde sensible, et capable par conséquent de vivre en dehors de ce monde.

Sous la complexité toujours mouvante des phénomènes qui se succèdent sans trêve en nous et autour

de nous, l'intelligence saisit les éléments permanents et fixes qui sont, dans le tourbillon du monde, le sceau de l'immobile et éternelle vérité d'où ce tourbillon procède, et le soutien de l'ordre grâce auquel l'univers, au lieu d'être un chaos de réalités pêle-mêle entassées, a la beauté d'un ensemble merveilleusement hiérarchisé. C'est par l'abstraction que nous démêlons ainsi, d'avec le contingent et le mobile, l'élément permanent des choses, et cette abstraction ne saurait être l'œuvre des organes matériels où s'élabore la perception sensible. On a bien essayé de retrouver dans l'image quelque abstraction et quelque généralisation; mais ces abstractions et généralisations des sens sont toutes différentes de celles qui constituent l'idée. Quelques exemples vont nous permettre de concrétiser et de vérifier ces assertions.

L'imagination peut bien se représenter les couleurs, comme elles lui sont livrées par les yeux, indépendamment des autres qualités sensibles des corps. Elle peut encore, dans le mouvement rapide d'images successives, ou le vague d'une représentation composite, essayer de se donner l'illusion d'une généralisation de l'image; elle ne peut jamais atteindre à l'idée. L'intelligence seule peut concevoir l'idée de couleur, indépendante de tout sujet coloré, et s'appliquant exactement aux couleurs les plus diverses, parce que l'intelligence a pu démêler le caractère commun et foncier de tous les phénomènes de coloration, sous quelque forme, en quelque temps et en quelque lieu qu'ils se produisent, le considérer isolément et finir par reconnaître qu'il est partout et toujours la propriété qu'ont les surfaces de tous les corps, d'impressionner diversement nos yeux selon les

modes divers dont elles réfléchissent les rayons lumineux.

En associant les impressions visuelles aux impressions tactiles par lesquelles nous est livrée tout d'abord la distinction numérique des objets extérieurs, l'imagination peut à peine aller jusqu'à la centaine dans sa représentation des nombres, et elle ne saurait isoler de tout objet concret l'image numérique, ainsi qu'en témoigne la nécessité du boulier ou l'intervention des doigts dans l'éducation mathématique des enfants et des sauvages. — Ce sont les milliards et les trillions que l'intelligence du mathématicien combine et manie avec une notion claire et pleine de leurs propriétés, en isolant ces nombres de toute réalité matérielle et sans autre secours imaginatif que celui de chiffres conventionnels complètement au service de l'idée. L'intelligence seule peut, avec l'idée, considérer à part la quantité discrète et y analyser des propriétés que l'expérience retrouve dans tous les corps au milieu desquels nous vivons. On peut en dire autant de la quantité continue ou étendue, autant du mouvement, autant de toutes et de chacune des propriétés des corps soumis à l'observation scientifique grâce à laquelle l'homme surprend les ressorts secrets et les lois permanentes des phénomènes naturels et arrive à les faire servir à son usage, voire même à ses caprices.

L'imagination peut bien percevoir la consécution prochaine de phénomènes contigus dans le temps et dans l'espace, l'analogie extérieure de corps de même apparence ; il lui est impossible de démêler parmi ces consécutions celles qui sont déterminées par un lien de causalité permanente de celles qui sont plus ou moins

accidentelles; il lui est pareillement impossible de reconnaître les similitudes internes et foncières de deux êtres aussi différents d'apparence que le haricot et l'acacia, tout comme les différences non moins foncières de deux êtres rapprochés d'apparence comme l'homme et certains types de singe. De là vient l'impuissance des animaux à perfectionner leur expérience et à sortir des voies que leur a tracées l'instinct. De là viennent les limites étroites de l'éducation qu'ils sont susceptibles de recevoir de l'homme, tandis qu'au contraire chaque jour voit l'expérience humaine s'augmenter de nouvelles acquisitions, et faire de nouveaux progrès vers une maîtrise plus grande de la nature sensible.

A plus forte raison est-il impossible à l'imagination de dégager de la délectation ou de la douleur, des affinités ou des violences de l'ordre sensible, les notions morales de bien et de mal, de juste ou d'injuste, de droit et de devoir, grâce auxquelles les conflits humains sont en partie soustraits à la loi de la ruse instinctive et de la force brutale.

L'idée universelle que représente le mot ou le chiffre, les dessous régulateurs des apparences phénoménales, les lois de leur consécution, les notions de liberté et de moralité, celles d'indéfini dans l'espace et la durée, et plus encore celles d'infini proprement dit et d'éternité, celles d'âmes, d'esprit et de Dieu ; voilà autant de conceptions dont les premières se différencient irréductiblement de l'image par leur caractère de vérité immuable, soustraite aux limites de l'espace et à la mobilité du temps, et dont les dernières ont si peu d'images correspondantes que, malgré la raison qui les conçoit et les impose comme la seule

explication possible du monde sensible, nous nous prenons parfois à douter de leur réelle objectivité.

Mais, pour que notre conscience puisse ainsi s'élever au-dessus de l'ordre imaginatif où sont emprisonnées les bêtes, il faut bien qu'il y ait en elle un principe supérieur à la matière, puisqu'il est capable d'en spiritualiser les images et de les transformer en idées. Réfléchissons sur cette mystérieuse puissance de spiritualisation; n'étouffons pas la voix du double instinct, aussi indéracinable qu'impérieux, qui nous fait chercher dans l'au-delà un idéal de bonheur et de justice irréalisable dans la vie présente, et nous n'aurons pas de peine à nous convaincre que nous ne sommes pas tout entiers dépendants de ce monde sensible gouverné par nos idées et incapable de donner satisfaction à nos plus ardentes aspirations. Restent bien les hésitations que nous laisse l'impossibilité de nous représenter un monde supérieur tout différent de celui-ci; mais si la conscience du mystère rencontré dans le monde sensible lui-même ne suffit pas à les bannir, elles ne tiendront pas devant l'autorité vérifiée de l'enseignement divin de l'Église qui, sur ce point, non seulement n'enseigne rien de contraire à la raison, mais ne fait que corroborer ses plus légitimes conclusions.

89. La raison, qui prouve la spiritualité et l'immortalité de l'âme, prouve-t-elle aussi la vérité de l'enseignement catholique relatif à l'existence d'esprits angéliques, complètement dégagés de la matière, libres comme nous, intelligents plus que nous, et plus que nous actifs et puissants, mais inférieurs et subordonnés au Créateur? Nous hésitons à l'affirmer; mais il est difficile de nier qu'à défaut de preuves absolues,

la raison ne trouve du moins, dans les phénomènes soumis à son observation, de très fortes probabilités en faveur de l'existence des esprits.

On peut mettre au compte de la fraude un grand nombre des phénomènes étonnants de la magie et du spiritisme; on doit aussi reconnaître que beaucoup de ces phénomènes sont les effets naturels de forces nerveuses encore mal connues; il n'en reste pas moins vrai qu'il paraît bien difficile d'expliquer par la fraude ou le magnétisme animal tous les faits constatés. La ressemblance des prodiges spirites de notre temps et de nos grandes villes avec ceux de la sorcellerie des temps anciens ou encore avec ceux obtenus par les sorciers des tribus les plus sauvages indique une cause dont l'utilisation ne relève pas du progrès de la science. La qualité intellectuelle de certains de ces phénomènes dénote une connaissance et par conséquent une intelligence étrangères à la connaissance et à l'intelligence de leurs acteurs visibles. Enfin l'impossibilité où l'on a été jusqu'à aujourd'hui de ramener aux conditions normales de l'expérience ou de l'observation scientifiques la production arbitraire et souvent fantaisiste de ces mêmes phénomènes ne permet guère de douter qu'ils ne soient attribuables à une cause libre autant qu'intelligente, indépendante de la volonté des opérateurs.

Il nous paraît donc qu'après avoir fait la part de la fraude et des effets nerveux, on peut conclure de l'histoire de la magie et du spiritisme à l'existence au moins très probable du démon. Mais, s'il existe de mauvais esprits, pourquoi ne pourrait-il pas y en avoir de bons? On n'a donc aucun droit de nier au nom de la science et de la raison l'affirmation catholique de

l'existence d'esprits bons et d'esprits mauvais, d'anges et de démons.

90. Une fois admise l'existence d'êtres intelligents et libres, supérieurs à la matière, comme les anges et les hommes, il ne peut plus être question de ne voir dans le mouvement du monde qu'une succession mécanique et absolument déterminée de phénomènes liés les uns aux autres par une loi de causalité nécessaire à laquelle aucune spontanéité ne saurait échapper.

A l'encontre de la brutalité simpliste du déterminisme absolu que l'hypothèse matérialiste suppose être la loi du monde, l'Église catholique a, sur l'évolution mondiale et les mouvements qui la constituent, un enseignement plus complexe, plus proche de la complexité du réel, telle que nous la livre l'expérience totale de la vie qu'on ne saurait limiter à l'expérience partielle et incomplète du physicien. C'est au bref exposé de cet enseignement et à la solution des objections qu'il soulève, que nous allons consacrer le chapitre suivant.

CHAPITRE VI

LA PROVIDENCE

91. *L'enseignement catholique.* — 92. *Comment, sans égoïsme, Dieu ordonne tout à sa gloire.* — 93. *Efficacité de la prière et ses conditions.* — 94. *L'infaillible réalisation de l'ordre éternellement arrêté par la Providence n'exclut pas l'efficacité de la prière.* — 95. *L'ordre providentiel comprend aussi les actes libres.* — 96. *La motion divine et la liberté humaine.* — 97. *La motion divine et le péché.* — 98. *Le problème du mal. Le mal physique.* — 99. *La souffrance des animaux.* — 100. *La souffrance humaine.* — 101. *Les catastrophes.* — 102. *Le mal moral.*

91. « Toutes les choses qu'il a faites, Dieu les protège et les gouverne par sa providence, *sans que d'une extrémité à l'autre de l'univers rien n'échappe à sa force qui dispose tout avec suavité* (Sagesse, VIII, 1); car tout est sans voile et à découvert à ses yeux, même ce qui sera par l'action libre des créatures[1]. »

L'évolution mondiale, d'après l'idée que nous en donne l'enseignement catholique, n'est pas la simple et nécessaire résultante du jeu de forces matérielles dont les directions fondamentales seraient invariablement déterminées.

[1] Concile du Vatican, constitution *Dei Filius*, c. I, De Dieu créateur, *Enchir.*, n. 1784 (1633).

Sans doute, les activités inférieures de la matière inanimée sont régies par des affinités déterminées; celles des animaux, par des inclinations instinctives que les impressions sensibles achèvent de préciser sous le seul influx des circonstances physiques où vit et agit l'animal. Mais le déterminisme de ces deux ordres inférieurs et le jeu de leurs forces peuvent être largement modifiés par l'intervention de l'activité libre des hommes et des esprits.

L'ensemble aussi bien que chaque détail de tout ce mouvement est régi par Dieu, sans qui aucune des créatures ne peut pas plus agir qu'elle ne peut se conserver l'être. Et non seulement Dieu meut chacun des êtres créés selon leur nature et maintient ainsi dans le monde l'ordre naturel, mais il peut produire et, de fait, il produit certains phénomènes qui relèvent immédiatement de lui, en tant qu'ils ne sont pas proportionnés à leurs antécédents naturels. Ce sont les phénomènes surnaturels, dont les plus apparents, mais non pas toujours les plus divins, sont appelés miracles, parce qu'ils excitent davantage notre admiration et nous rappellent ainsi plus vivement l'existence du souverain Maître que nous serions tentés d'oublier.

Cette modification de l'ordre naturel des activités créées n'a rien de très étonnant pour quiconque veut bien considérer que l'action libre, beaucoup moins puissante, des hommes et des anges peut elle-même modifier le jeu des forces du règne minéral ou des vivants irraisonnables; elle a toutefois ceci de particulier qu'elle est souvent attachée à la prière de l'homme invoquant son Créateur. L'homme peut donc influer sur le cours des choses non seulement en agis-

sant, mais encore en priant. Il ne s'ensuit pas cependant qu'il modifie en rien l'ordre éternellement voulu par Dieu. Cet ordre comporte en effet, dans la pensée divine comme dans la réalité, la prévision et le vouloir de cette intervention des causes libres, de leur prière aussi bien que de leur action, et par conséquent des modalités que cette prière et cette action peuvent introduire dans l'évolution du monde vers son but final.

Ce but est la gloire de Dieu, c'est-à-dire la manifestation et la communication du bien divin à des créatures intelligentes capables de le connaître, de l'aimer et d'en jouir dans la mesure et selon le mode que Dieu a éternellement, mais librement choisis entre un nombre indéfini d'autres modes possibles.

Passons maintenant à l'examen des principales objections faites à l'enseignement catholique que nous venons de résumer.

92. A peine est-il besoin de signaler comment il est facile de répondre à ceux qui nous reprochent de leur présenter un Dieu qui est vraiment bien égoïste, puisqu'il cherche en tout sa gloire, jusque dans la damnation des méchants.

Cette difficulté tient à une mésintelligence de ce qu'est la glorification de Dieu, trop assimilée par l'objectant à la glorification de l'homme. La gloire de Dieu est bien, à la vérité, comme la gloire humaine, une connaissance et une louange de l'excellence du glorifié, *notitia cum laude;* mais, tandis que notre gloire, réalité distincte et séparable de la perfection de notre œuvre, ajoute quelque chose à notre bonheur, la gloire de Dieu, qui est la fin de la création, n'est pas autre chose que la perfection même du

monde et n'ajoute rien, absolument rien, au bonheur et à la perfection du Créateur. De toute éternité, Dieu jouit de sa gloire essentielle, du sentiment amoureux d'une immuable plénitude de vie que la création ne saurait augmenter. Ce n'est donc point pour un motif d'intérêt personnel que Dieu peut vouloir le monde, mais seulement pour communiquer sa vie et sa félicité à des créatures gratuitement aimées, dont le bonheur et la perfection grandiront dans la mesure où grandira leur conscience de *l'être*[1], et par conséquent dans la mesure où elles connaîtront et aimeront le bien divin, où elles en jouiront et le glorifieront. « Ce n'est pas dans son intérêt, c'est dans le nôtre que Dieu cherche sa gloire[2]. » Dieu, qui ne peut vouloir que la perfection du monde, ne peut donc vouloir autre chose que sa propre gloire. Travailler à la gloire de Dieu est donc tout simplement travailler, soit à notre perfection et à notre bonheur, soit à la perfection et au bonheur de nos frères, en développant en nous ou chez eux la connaissance et l'amour de Dieu.

93. Nous avons déjà noté que la difficulté d'admettre l'efficacité de la prière n'était pas bien grande pour quiconque reconnaissait que les actions libres des hommes et des esprits pouvaient modifier l'évolution des forces inférieures. Pourquoi Dieu, sans qui rien n'est et rien n'agit, ne pourrait-il orienter la direction des activités créées dans un sens favorable à celui qui prie, alors que l'homme lui-même a ce pouvoir? Pour-

[1] Nous dirons au chapitre des fins dernières (IIe part., c. VI) comment la joie est conscience d'être et de vie.

[2] *Deus suam gloriam non quærit propter se, sed propter nos.* — *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CXXXII, art. 1, ad 1um.

quoi même ne pourrait-il pas, plus que l'homme, suspendre ou développer l'efficacité de ces mêmes activités, sans changer leur nature, alors que leur action est si étroitement dépendante de son concours? Il est vraiment difficile de dénier au Créateur, sous prétexte d'absurdité, une puissance miraculeuse que tant de faits proclament. Nous ne reviendrons donc pas sur ce que nous avons dit du miracle dans notre premier volume, pressé que nous sommes de répondre, au sujet de la prière, à une question plus angoissante qui trouble la confiance de nombre de fidèles. Pourquoi tant de prières sont-elles apparemment inefficaces, alors que Notre-Seigneur nous a dit : « Tout ce que vous demanderez au Père en mon nom, je le ferai, afin que le Père soit glorifié dans le Fils » (Jean, XIV, 13[1])? L'expérience ne donne-t-elle pas à cette promesse un trop cruel démenti ?

Non, l'expérience ne dément point les promesses du Christ. Pour s'inscrire en faux contre leur réalisation, il faut ne les avoir pas comprises. Notre-Seigneur n'a pas dit que les chrétiens obtiendraient tout ce qu'ils désireraient et demanderaient au Père. A ce compte, mort, maladies et misères de toutes sortes eussent été bannies du sein de la société religieuse à laquelle le Christ avait cependant promis la croix et les persécutions. Cette immunité des chrétiens vis-à-vis du malheur temporel eût vite converti le monde entier, non point à l'amour de Dieu et de la perfection morale qui doit préparer la vie de l'au-delà, mais à l'amour d'une religion dans laquelle on n'aurait vu que le secret magique de la félicité d'ici-bas. C'eût été l'avè-

[1] Cf. Jean, XVI, 23 ; Matth., VII, 7 ; XXI, 22 ; Marc, XI, 24.

nement du messianisme temporel dont Jésus n'avait pas voulu, ni pour lui, ni pour les siens. Aussi a-t-il inséré dans sa promesse une condition qui, pour passer quelquefois inaperçue, n'en est pas moins essentielle.

Pour être infailliblement exaucé, il faut demander au nom de Jésus, c'est-à-dire en union avec lui, par lui et comme lui, par conséquent avec les mêmes réserves. « Mon Père, s'il est possible, qu'il passe loin de moi ce calice, et cependant, que ne soit pas faite ma volonté, mais la vôtre » (Matth., xxvi, 39). La volonté de Dieu est toujours que la vie de la grâce grandisse en son fidèle, dès que celui-ci l'appelle de tout son cœur et n'y met pas obstacle. De là vient que la prière du juste conscient du besoin qu'il a de Dieu et vraiment désireux de grandir entraîne infailliblement un accroissement de vie. Mais ce n'est pas toujours la volonté de Dieu que l'objet immédiat et temporel [1] de

[1] La prière, étant un appel à une intervention immédiate et surnaturelle de l'action divine, ne peut avoir pour objet principal et dernier qu'une augmentation du bien surnaturel, c'est-à-dire un accroissement de vie spirituelle chez celui qui prie ou ceux pour lesquels il prie. Demander à Dieu un bien temporel autrement que comme moyen de faciliter le développement de la vie surnaturelle est toujours une inconvenance et pourrait même être un désordre grave si nous en venions à exclure positivement tout souci d'utilité spirituelle. Ce serait aussi un désordre de demander un secours surnaturel en négligeant d'employer les moyens naturels que la Providence a mis à notre portée et qu'elle a ordonnés à la production de tel ou tel effet particulier. Pour avoir chance d'obtenir un secours spécial, au moins faut-il respecter l'ordre établi par Dieu. Il n'y a que des paresseux plus superstitieux que religieux qui puissent demander le succès d'examens qu'ils ont conscience de n'avoir pas préparés. Ces deux défauts évités, nous pouvons et nous devons demander à Dieu les grâces temporelles que nous croyons utiles à notre

la prière soit accordé. A saint Paul qui demandait, et certes avec instance, d'être délivré de l'infirmité qui était pour lui le soufflet de Satan, Dieu répondit : « Ma grâce te suffit », et lui laissa l'épreuve [1]. Quand le phénomène, objet immédiat de nos désirs, ne rentre pas dans le plan providentiel, nulle prière ne saurait l'obtenir.

94. Dès lors, à quoi bon la prière ? entend-on dire

salut ou à celui de nos frères. Notre prière a chance d'être exaucée dans la mesure où elle est inspirée par un profond et sincère désir de la grâce demandée, par une confiance absolue dans la puissance et la bonté de Dieu, accompagnée d'un égal abandon à sa sainte volonté. Il importe de ne pas confondre ce dernier sentiment avec un scepticisme naturel et inavoué qui rend parfaitement nulles beaucoup de nos prières, ou bien encore avec la tiédeur du désir qui fait que nous demandons du bout des lèvres, par manière d'acquit, des grâces destinées à des personnes qui nous sont indifférentes, ou des grâces spirituelles que nous souhaitons au fond du cœur ne pas obtenir, ne voulant point des sacrifices qu'elles imposent.

Saint Thomas note à bon droit que nous obtenons infailliblement ce que nous demandons, quand nous demandons pour nous, pieusement et avec persévérance, une chose nécessaire à notre salut. *Ponuntur quatuor conditiones, quibus concurrentibus, semper aliquis impetrat quod petit; ut scilicet : pro se petat, necessaria ad salutem, pie et perseveranter.* — IIa IIae, q. LXXXIII, art. 15, ad 2um.

Notre prière pour le salut de ceux que nous aimons peut être rendue inefficace par leur obstination ; il est cependant ordinaire que la prière fervente et persévérante d'une sainte âme obtienne la conversion des pécheurs auxquels elle s'intéresse spécialement. Il n'est pas nécessaire d'avoir beaucoup vécu, pour en avoir rencontré des exemples frappants ; le fait que l'Esprit-Saint inspire et soutient une prière persévérante et extraordinairement fervente est le signe et le gage des grâces extraordinaires qu'il réserve au prodigue pour lequel il fait ainsi prier

[1] II Cor., XII, 9.

parfois ; elle est, en toute hypothèse, inutile : c'est inutilement que nous demandons une grâce comprise dans l'ordre providentiel qui se réalisera infailliblement, indépendamment de notre prière, et c'est inutilement aussi que nous supplions Dieu de nous accorder ce qu'il a immuablement décidé de nous refuser. L'objection n'est pas plus forte que celle des fatalistes contre l'utilité de notre action : ou le but que poursuit notre effort est voulu de Dieu et se réalisera sans que nous nous donnions tant de peine, ou bien il est contre la volonté divine et, contre cette volonté, notre pauvre effort essaierait inutilement de prévaloir. La réponse aux fatalistes est connue. Si Dieu a voulu que j'échappe à l'incendie qui dévore ma maison, c'est qu'il a prévu et voulu que j'en prenne le moyen en fuyant à temps. La même réponse vaut pour la prière. Dieu prévoit et veut la prière, quand il veut les effets merveilleux qu'elle obtient souvent, ainsi qu'en témoignent de nombreux exemples de la vie des saints. De ce que Dieu veut qu'un matelot échappe au naufrage, il ne s'ensuit pas que la chaloupe sur laquelle il a gagné la rive ait été inutile. De ce que Dieu voulait que la fille de la Chananéenne fût guérie, il ne s'ensuit pas que la prière humble et confiante de la mère n'ait été pour rien dans ce miracle.

95. La prière n'est donc pas plus inutile que l'action, mais l'une et l'autre sont-elles vraiment libres, s'il est vrai qu'elles tombent, aussi bien que leurs effets, sous l'ordre infaillible et immuable d'une éternelle Providence. Prions-nous et agissons-nous quand nous voulons, ou bien faut-il dire que nous prions et agissons seulement quand Dieu le veut ?

Nous prions et nous agissons quand et comme nous voulons, mais nous ne voulons prier et agir que quand et comme Dieu veut que nous le voulions, les vouloirs libres des hommes et des anges n'échappent pas plus que les effets des causes inférieures et nécessaires à la causalité divine et à l'ordre immuable, librement et éternellement voulu de Dieu. « Le cœur du roi est dans la main du Seigneur qui le maniera au gré de sa divine volonté » (Prov., xxi, 1). — « C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire selon son bon plaisir » (Philipp., ii, 13). — « Quelques-uns, nous dit saint Thomas à propos de ces textes, ne comprenant pas comment Dieu peut causer en nous le mouvement de la volonté sans préjudice de la liberté de cette volonté, se sont efforcés de mal interpréter ces témoignages autorisés de l'Écriture, afin de dire que Dieu cause en nous le vouloir et le faire en tant qu'il nous donne la force de vouloir, mais non point en tant qu'il nous fait vouloir ceci ou cela » (*Contra gent.*, l. III, c. lxxxix). Contre cette opinion, saint Thomas proteste énergiquement, non seulement dans la longue réfutation qu'il en donne immédiatement (c. lxxxix et xc), mais encore toutes les fois qu'il a l'occasion de traiter cette question[1].

[1] Voici les principaux passages où saint Thomas traite de la souveraine efficacité de la motion divine sur les actes libres de la volonté humaine : *Summa theologica :* Ia, q. xix, art. 4, 8, 9; q. xxii, art. 2 et 4 ; q. xxiii, art. 5 ; q. cv, art. 4 et 5; Ia IIæ, q. ix, art. 6 ; q. x, art. 4 ; q. lxxix, art. 1 et 2 ; q. cix, art. 1 et 2 ; *Contra gentes*, c. lxvi, lxvii, lxx, lxxxix, xc ; *Comm. Sentent.*, l. II, dist. XXXVII, q. ii, art. 2 ; *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. xxiv, art. 14 ; *De potentia*, q. iii, art. 7 ; *De malo*, q. iii, art. 1 et 2 ; q. vi.

La raison est ici complètement d'accord avec l'Écriture pour affirmer que l'acte libre, par lequel l'homme choisit tel moyen plutôt que tel autre, dans sa naturelle et nécessaire poursuite du bonheur, ne saurait, pas plus qu'aucune autre réalité, relever d'une initiative indépendante et absolue de l'être créé. L'être libre reste agent créé, et comme tel, il ne peut pas plus être la cause première et indépendante de son élection, de son mérite, de ce qu'il y a de meilleur en lui, de sa bonté morale et de sa perfection, qu'il n'est la cause première de son existence et de ses facultés. Ce n'est pas premièrement et principalement de lui que peut venir la détermination qui fait que son acte sera éternellement représenté et connu comme réel et non pas comme simple possible dans l'essence divine. Autrement il faudrait admettre l'action du créé sur l'Incréé, la dépendance de Dieu vis-à-vis de sa créature.

96. Mais alors comment l'homme reste-t-il libre sous l'efficacité toute-puissante de cette motion divine ?

L'accord de la liberté avec la toute-puissance de la motion divine nécessaire à son exercice est un mystère qui n'est ni moins, ni plus obscur que celui de la coexistence de l'être et de l'agir universels de Dieu avec l'être et l'agir des créatures. Il nous est impossible d'avoir l'intelligence de toutes ces vérités, tant que, pour nous représenter Dieu et son action, nous n'aurons que des idées et des images empruntées au monde sensible. Mais nous pouvons et nous devons écarter les idées fausses qui donnent au mystère l'apparence d'une contradiction.

Nous n'expérimentons que deux façons d'agir sur les êtres qui nous entourent : la *motion morale* et la

motion physique. Aucune de ces deux motions ne peut nous donner une idée exacte de la motion divine nécessaire à tout acte créé.

La *motion morale* est celle que nous exerçons sur tous les êtres libres ou non libres [1] doués de connaissance, quand nous les dirigeons en leur proposant un bien à poursuivre ou un mal à éviter. Il est certains effets de la motion divine qui sont comparables à cette motion morale, ce sont les inspirations et bonnes pensées que Dieu nous suggère intérieurement ou par le moyen extérieur de l'enseignement religieux, et par lesquelles il ne saurait nous mouvoir qu'au bien, jamais au mal [2]. Mais si persuasives que soient ces inspirations, elles ne sauraient suffire, à elles seules, à déterminer une volonté libre qu'aucun effort créé ne peut satisfaire complètement et par conséquent entraîner nécessairement. Si charmée que soit notre volonté par l'attrait d'une bonne action, elle reste capable de refuser le sacrifice que cette bonne action impose, tout comme elle reste capable de reculer devant le mal du péché, si séduisante que soit la tentation. C'est pour avoir exagéré l'efficacité de ces motions morales de l'inspiration divine ou de la tentation, que les jansénistes ont équivalemment nié la liberté en la disant nécessairement déterminée par l'attrait objectif le plus fort du bien ou du mal. La

[1] On peut rattacher à bon droit à la *motion morale* la direction donnée aux enfants ou aux animaux par la proposition d'un bien sensible.

[2] C'est principalement de ces motions spéciales que parle saint Thomas quand il écrit : *Interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum ; sicut in his, quos movet per gratiam.* — Iª IIæ, q. IX, art. 6.

volonté n'est point une balance qui cède passivement au poids supérieur de la présentation la plus attrayante, elle est une cause active qui ne peut être séduite sans qu'elle-même se livre. Elle n'exerce son pouvoir indéterminé du *oui* ou du *non* que par le mouvement spontané de l'acte libre d'élection. Mais cet acte libre, on ne saurait le nier, est une modalité nouvelle d'être et d'actualité, différente de l'état d'indétermination qui le précède, et cette actualité nouvelle du libre choix accompli ne saurait, pas plus qu'aucune autre réalité, arriver à l'être sans un influx de la cause première, distinct de la motion morale de l'attrait, et que pour ce motif l'école thomiste appelle *motion physique*.

Ce nom serait une erreur grossière, s'il prétendait nous représenter la motion divine à la façon de la *motion physique expérimentale* par laquelle nous faisons violence aux choses en les prenant du dehors et en leur imposant de force des mouvements contraires ou du moins totalement étrangers à leurs inclinations naturelles. Jamais aucun théologien catholique n'a rêvé pareille absurdité.

En appelant *motion physique* la divine impulsion sans laquelle la volonté ne saurait prendre aucune décision bonne ou mauvaise, nous entendons premièrement écarter l'idée de *motion morale*, de persuasion par présentation objective, persuasion qu'on ne peut déclarer infailliblement efficace sans aboutir au déterminisme. Nous voulons dire encore que cette impulsion sera sûrement efficace, plus sûrement même que celle que nous donnons aux corps auxquels nous essayons de faire violence, mais il reste bien entendu qu'à cette efficacité se borne toute l'analogie

de la motion divine avec la motion physique expérimentale et, qu'à la différence de l'impulsion matérielle, l'influx divin meut les volontés avec un respect infini de leur liberté et conformément à leurs dispositions.

97. Ces dispositions sont bonnes dans la mesure où notre libre arbitre ne fait point défaut à l'ensemble des excitations et impulsions intérieures et extérieures qui l'appellent et le poussent au bien. Le mal au contraire s'y glisse dès que notre raison défaillante néglige d'accorder à la pensée du bien et au bon sentiment l'attention qu'elle leur doit et pourrait leur donner. Le sentiment égoïste envahit alors tout le champ de la conscience, et, n'étant plus contenu par la préoccupation active du bien moral, nous incline au péché, comme à l'effet normal auquel doit aboutir la motion divine qui convient à la cause libre ainsi disposée. Tout ce qu'il y a d'activité et de vie dans l'acte peccamineux relève à la fois de la Cause seconde et de la Cause première, mais la défaillance qui constitue le formel du péché ne peut avoir pour cause initiale que la volonté librement déficiente dont le néant originel s'est affirmé une fois de plus dans l'acte coupable. La première cause du mal, qui partout est un défaut d'être, ne peut nulle part être la motion de l'Acte pur qui va toujours au développement de l'actualité, mais doit être cherchée dans les limites de la créature, limites que la volonté libre ne peut pas d'elle-même élargir, en se donnant par création plus d'être qu'elle n'en reçoit, mais qu'elle peut d'elle-même resserrer en n'acceptant pas les forces d'expansion qui lui sont offertes[1].

[1] Cf. Ant. Goudin, O. P., *Tractatus theologici*, t. I, tractatus II, *De voluntate Dei*, q. II, a. 4, éd. Dummermuth, p. 250.

Dieu n'est à aucun titre obligé d'empêcher ces défaillances, dès lors qu'il a donné à la volonté le pouvoir de les éviter ; mais il peut aussi, sans violence, par une touche mystérieuse qu'il ne nous est pas donné de comprendre, les prévenir ou les guérir comme il lui plaît, et, en fait, il les prévient et les guérit dans la mesure qu'il trouve bonne pour l'exécution du plan divin qu'il a tracé à l'évolution du monde créé. C'est pourquoi aucun péché ne se commet sans le divin *laissez-passer* de la Toute-Puissance qui le permet et le fait servir à la perfection du monde et au bien des élus.

98. Mais si rien n'arrive sans la permission de Dieu, maître absolu des forces de la nature et de la liberté, pourquoi tant de mal dans le monde ? Peut-on vraiment parler de providence paternelle, quand on se trouve en face de catastrophes comme celles de Messine et de Reggio, où la nature, sous le regard bénévole de son tout-puissant Seigneur, fait, en un instant, des hécatombes de deux cent mille victimes ? Peut-on vraiment louer encore la sainteté de Dieu quand, pouvant empêcher tout acte peccamineux, il nous donne un monde que remplissent tant de crimes et où triomphe l'iniquité ?

La catastrophe de Messine et Reggio, comme toute autre catastrophe, a rappelé plus vivement à l'imagination des foules la loi de souffrance et de mort à laquelle est soumis le monde des vivants ; elle ne soulève pas une question nouvelle pour l'homme informé et réfléchi qui sait que cette hécatombe n'est qu'un remous à peine perceptible de la vague de deuil qui chaque jour passe sur le monde [1].

[1] Le mouvement de la vie jette chaque jour environ 140 000 morts aux rivages de l'éternité.

Pour le penseur, le fait de la mort et de la souffrance physique n'est d'ailleurs pas un mystère, mais la conséquence *naturellement* inéluctable du mouvement de la vie et de ses joies dans un monde matériel. Qui oserait reprocher à Dieu le mouvement qui fait la richesse et la beauté du monde matériel, puisqu'il en fait la variété par la diversité qu'il y cause, l'ordre et l'unité par le lien d'universelle interaction qu'il établit entre tant de créatures diverses? Mais pas de mouvement sans la disparition de l'être qui s'en va remplacé par l'être qui devient.

Qui donc oserait trouver mauvais que Dieu nous ait donné un soleil levant, un printemps, une floraison? Mais il n'y a pas d'aube sans crépuscule, pas de printemps sans hiver, pas de floraison sans fleurs qui se fanent.

La joie est la conscience de la vie et de son progrès; mais comment faire que l'être matériel ait conscience du jeu de la vie et jouisse de son développement, sans qu'il ne sente aussi ses diminutions et n'en souffre? La douleur est d'ailleurs nécessaire au vivant, auquel appartient quelque initiative dans la direction de son activité; sans elle, comment saurait-il ce qu'il faut éviter et fuir?

La vie ainsi partagée chez les êtres conscients entre la joie et la douleur, vaut-elle la peine qu'on la vive? la part de joie l'emporte-t-elle sur la part de souffrance? l'emporte-t-elle assez pour que la vie soit un bien? Oui, assurément, mais ce oui comporte une double explication, selon qu'il s'agit des hommes ou des animaux.

99. Il faut se garder de juger des souffrances des animaux par celles de l'homme. Descartes et Male-

branche avaient assurément grand tort de tenir les animaux pour d'insensibles machines ; mais ce n'est pas moindre erreur de mesurer les souffrances des bêtes aux nôtres comme notre imagination est inclinée à le faire. Avec notre vif désir de bonheur complet, notre inquiétude de voir la joie présente disparaître, notre faculté de rêver des biens qui nous manquent, de grossir les maux dont nous souffrons, de nous souvenir des déceptions du passé, de prévoir le mal réel ou imaginaire de l'avenir, nous arrivons à une intensité de souffrance que la bête ne connaît pas, et, tant que le sentiment humain n'est pas éteint en nous, nous n'avons jamais cette tranquille jouissance de l'animal satisfait que Taine, dans une boutade dépitée, enviait aux chats et aux canards [1]. Le sens purement physiologique de la douleur physique est-il lui-même aussi vif chez l'animal que chez l'homme? on peut en douter, puisque nous le voyons moindre chez les individus humains de type inférieur et plus frustes. Mais, quoi qu'il en soit de cette dernière question, il paraît bien certain que la souffrance des animaux, déchargée de tout ce qui l'agrandit et l'exaspère chez l'homme, ne

[1] « Voici un bon et honnête chat, qui, les yeux à demi clos, sommeille au coin de l'âtre. Sa fourrure est à lui de naissance, comme aussi sa sagesse. Il n'a point sué pour l'obtenir. Il n'y a point pour lui de règle morale qui dégrade ses ruses ; il quête des épluchures d'assiette sans pour cela devenir bas, il n'est pas avili par la servitude. Il ne s'inquiète point de l'avenir ; il pourvoit au présent, et subit le mal patiemment quand le mal le rencontre. En attendant, il dort et restera ainsi jusqu'au soir sans avoir envie de changer de place. La chaleur pénètre son poil, il ronfle commodément assis sur son derrière, et sa queue enroulée vient, en guise de tapis, recouvrir le bout de ses

leur rend jamais la vie odieuse. Ils tiennent à cette vie jusqu'au dernier instant, et il ne paraît point que leur joie de vivre soit troublée comme chez nous par les perspectives de la mort; l'angoisse ne semble les atteindre qu'au moment du péril suprême. On nous objectera peut-être que ce jugement optimiste sur les conditions de vie faites à l'animal ne saurait se donner comme certain tant que nous n'avons pas pénétré le mystère de la conscience des bêtes. Mais si l'on nous refuse le droit de juger du mystère de la vie animale d'après ses manifestations extérieures, on a encore bien moins celui de chercher dans l'inconnu de ce mystère des objections contre la Providence. Nous comprenons très bien qu'un homme infiniment respectueux et fraternellement épris du bien divin de la vie, à quelque degré qu'il le rencontre, évite de froisser sans raison le pétale déjà vivant de la plus humble des fleurettes, ou de broyer sans motifs le plus petit et le moins gracieux des vermisseaux; mais nous trouvons singulièrement osé le blasphème du présomptueux, qui prend prétexte d'une souffrance qu'il ne peut mesurer, pour

pattes. Cependant les canards passent devant la porte en dandinant leur gros ventre, l'air curieux et content; ils vont le long des murs comme innocemment, et tout d'un coup, retournant la tête, ramassent d'un coup de bec les mouches malencontreuses qui sont à portée. On leur coupera le cou la semaine prochaine, e le sais, et, tout à l'heure peut-être, une servante en arrivant fera déloger à coup de pied mon pauvre chat. Ils n'en sont pas moins libres; notre domination n'a de prise sur eux que comme la pluie et l'orage. N'ayant pas devant les yeux de modèle idéal, ils ne se sentent pas amoindris. » *La Fontaine et ses fables*, II[e] partie, c. II, *Les bêtes*, 12[e] éd., Paris, 1892, p. 170.

reprocher à la Providence d'avoir donné aux bêtes la vie dont elles jouissent, qu'elles aiment jalousement et dont nous profitons.

100. Tout autre est la condition de l'homme. Nous l'avouons sans peine ; la vie peut fréquemment et facilement devenir un insupportable fardeau à celui qui n'a plus d'espoir dans l'au-delà ; mais à qui croit en Jésus crucifié, ou du moins en un Dieu Providence, sauveur des hommes qui se confient à lui, la souffrance n'est plus qu'une épreuve où s'expie le péché, où se trempe la vertu, où s'avive l'amour, un Golgotha dont les angoisses et les ténèbres préparent les joies et les lumières de la Résurrection. L'humaine souffrance n'est un mystère et un scandale que pour le matérialiste qui, niant Dieu et l'autre vie, ne peut plus s'expliquer comment l'homme, roi de la terre, est le plus malheureux des vivants qui l'habitent ; mais elle ne peut être une objection pour le croyant qui sait qu'avant le péché Dieu en avait surnaturellement préservé l'homme et qu'après le péché le Fils de Dieu s'est incarné pour marcher à la tête de l'humanité par cette voie royale de la souffrance par où l'amour divin conduit l'homme déchu à sa réhabilitation et à sa divine perfection. Encore ne faudrait-il pas oublier que bien large est la part des joies que nous donne la vie à laquelle tant d'hommes sont outre mesure attachés.

101. Cette solution du problème de la souffance n'est en rien obscurcie par les catastrophes petites ou grandes qui posent plus vivement la question devant l'esprit irréfléchi des foules. Ces catastrophes dénoncent-elles un manque de prévoyance de la part de Dieu ? Nullement. Sont-elles la manifestation

d'une justice divine qui veut dès ce monde punir certaines iniquités? Quelquefois ; mais à part les cas où une parole inspirée nous les dénonce comme telles, il faut être bien osé pour se prononcer sur les desseins souvent mystérieux de la Providence, surtout après que Notre-Seigneur lui-même a reproché aux apôtres de chercher la cause de pareils accidents dans les péchés de leurs victimes. « Un jour, nous dit saint Luc, on vint lui parler de Galiléens dont Pilate avait mêlé le sang à celui des victimes qu'ils offraient en sacrifice. Il répondit : Vous pensez que ces Galiléens étaient plus pécheurs que les autres Galiléens parce qu'ils ont été frappés? Non, vous dis-je, mais si vous ne faites pénitence, vous périrez tous de même. C'est comme pour ces dix-huit sur lesquels est tombée une tour de Siloë et qui ont été tués; vous croyez qu'ils avaient la conscience plus chargée que tous les habitants de Jérusalem? Non, vous dis-je, mais si vous ne faites pénitence, vous périrez tous de même [1]. » Retenons cette leçon : nous ne pouvons pas savoir dans quelle mesure et pour qui les catastrophes sont punition de Dieu. Pouvons-nous du moins les conjurer par la prière ou en diminuer les funestes conséquences? Certainement, dans la mesure où on peut obtenir toute grâce temporelle. Expliquons-nous.

L'évolution du monde physique et des millions d'êtres divers qui constituent l'ensemble des activités naturelles est régie par un nombre relativement petit de lois générales et simples dont la simplicité même et la constance mettent l'ordre et l'unité et par conséquent la beauté parmi l'indéfinie variété des créa-

[1] XIII, 1-5. Voir aussi l'histoire de l'aveugle-né, Jean, IX, 2.

tures et de leurs actions et réactions. Cette constance des directions données aux grandes forces naturelles n'est pas tellement rigoureuse qu'il ne reste aucune place pour des interventions miraculeuses par où s'affirmera l'inaliénable maîtrise de la Cause première ; mais il convient que le miracle reste l'exception, et que la continuité des mouvements de la nature reste assez assurée pour qu'elle puisse fonder les prévisions de la science humaine et nous donner le sentiment de l'Unité ordonnatrice et souverainement sage qui assure par ces lois générales la marche harmonieuse et progressive du monde vers la mystérieuse perfection que nous avons dit être le but et la fin de la création.

Or il est inévitable que cette régularité des lois fondamentales du monde matériel, tout en assurant la perfection et la beauté de l'ensemble, amène parfois des heurts, des conflits de forces entre quelques-unes des mille et mille activités diverses qu'elle régit. De ces rencontres naissent les accidents petits ou grands. Si ingénieux que soit l'horaire régulier d'une Compagnie de chemin de fer, impossible d'éviter toutes les rencontres fâcheuses, à moins de fréquentes modifications dans la marche des trains. Et cependant il ne s'agit ici que d'un mouvement très simple, jeu d'enfant à côté de l'infinie complexité des multiples mouvements de la nature. Pour éviter ces heurts des activités naturelles, Dieu va-t-il modifier à tout instant l'ordre et la régularité de leur mouvement ? Il l'aurait pu, il le fait quelquefois, il a jugé bon de ne pas le faire habituellement.

Il a préféré laisser d'ordinaire à l'homme le souci d'employer les merveilleuses ressources de son intel-

ligence et de son cœur, à prévoir, à prévenir les fléaux et les catastrophes ou à en atténuer les conséquences. La nature elle-même a vite fait de renouveler le trésor de vie qu'elle a un moment dissipé. Parmi les vies brisées, il y en avait d'ordre inférieur ; les animaux ou plantes, qui en jouissaient, n'avaient pas plus de droit à les conserver que les nouveaux venus n'en ont à les remplacer ; il y en avait d'humaines, et les âmes que la catastrophe a libérées de leur prison corporelle ne peuvent pas davantage se plaindre d'une mort qui leur donne le ciel si elles sont bonnes, et le juste châtiment de leurs fautes, si, jusqu'au dernier instant, elles ont refusé de s'incliner devant les volontés de Dieu. Les catastrophes et les accidents, éléments de progrès pour la culture de l'esprit et du cœur de l'homme, épreuves pour tous aussi bien que le mal physique ordinaire, ne sont punition que pour les mauvais.

Mais tout aussi bien que la mort et la souffrance ordinaires, elles sont cependant filles du péché, et à double titre : filles du péché originel d'abord, puisque, sans sa déchéance, l'homme en eût été surnaturellement préservé; filles aussi du péché actuel, non pas, croyons-nous, en ce sens que Dieu les provoque souvent par une action positive et directe, mais en ce sens que, par une juste punition, Dieu laisse plus de liberté aux démons vis-à-vis des individus ou collectivités qui se livrent davantage aux puissances du mal.

Il fut un temps où on voyait les démons partout; il est de mode aujourd'hui de ne les voir nulle part. Peut-être serait-il plus critique, tout aussi bien que plus catholique et traditionnel de se demander (sans

grand espoir, il est vrai, de réponse assurée pour chaque cas particulier), si les démons n'ont point quelque part dans ces soudaines colères des éléments, effets naturels sans doute, et dont nous pouvons saisir les antécédents immédiats, mais sans pouvoir dire, cependant, si une puissance surhumaine n'en a point suscité artificiellement l'activité, tout comme notre action humaine le fait chaque jour pour des forces plus maniables.

Quoi qu'il en soit des causes mystérieuses des catastrophes, causes purement naturelles ou mêlées d'influx démoniaque, il n'est pas douteux pour le croyant qu'elles ne puissent être conjurées par la prière; conjurées miraculeusement, quand elles ne sont évitées que par une dérogation manifeste aux lois de la nature; conjurées sans qu'il y paraisse, soit par le frein que Dieu impose à l'action du démon, soit par les simples et suaves changements de direction que la prière peut introduire dans la succession des causes particulières, sans modifier pour autant le plan de la Providence, qui a prévu et voulu cette prière et son influence aussi bien que l'action des autres causes.

Cette Providence ne saurait être incriminée de ce qu'elle laisse ainsi au mouvement du monde matériel ses conséquences normales de souffrance et de mort, ni même de ce qu'en punition du péché elle permet à la malice des hommes et du démon d'aggraver cette loi du mal physique, puisque ce mal, quelle qu'en soit la cause, nature ou péché, n'est qu'une épreuve où l'homme, selon qu'il est bon ou mauvais, trouve profit ou châtiment. Mais que penser du mal moral?

102. Dieu aurait pu, sans supprimer la liberté, prévenir le mal moral. Les élus, au ciel, sont libres et

ils ne sauraient pécher. Mais cette confirmation en grâce de tous les hommes, dès le premier instant de leur existence, eût donné au monde une humanité bien étrange, faillible en principe, infaillible en fait dans chacun de ses individus, à vrai dire inhumaine. Une telle humanité peut nous paraître meilleure quand nous la jugeons du point de vue instinctif de la satisfaction accordée à chacune de ses individualités. En y réfléchissant, nous ne tardons pas à comprendre que cet ensemble d'hommes uniformément vertueux ne révélera pas tout ce qu'il y a de richesse et de beauté dans la nature humaine telle que la rend possible l'idée que Dieu s'en fait, et ne manifestera pas non plus la bonté de Dieu sous les admirables aspects de justice et de miséricorde, qui ne revêtent tout leur éclat qu'à l'occasion du péché.

Le mal moral a son rôle dans le monde. Sans le péché originel, nous n'aurions pas de Rédempteur, et la grâce du Rédempteur est si précieuse qu'elle fait chanter à l'Église : O heureuse faute qui nous a valu d'avoir un tel et si grand Rédempteur [1]. Ce que le péché est à la rédemption, les péchés actuels le sont à toutes les beautés morales qui se manifestent dans la lutte de la charité contre l'iniquité. Sans le mal moral, pas d'Église militante, sans persécuteurs, pas de martyrs, sans infidèles, pas de missionnaires. C'est dans le secours et le remède apportés aux misères morales de toutes sortes que s'épanouissent dans tout leur charme les plus beaux dévouements des enfants du Christ, et c'est en fonction des luttes d'ici-bas que nous aurons une Église triomphante, une humanité

[1] Bénédiction du cierge pascal.

glorieuse des combats qu'elle aura soutenus, d'autant plus aimante du Dieu qui l'aura sauvée, qu'elle sera plus consciente des difficultés qu'elle aura surmontées, du prix de la grâce qui lui aura permis de vaincre.

Nous n'en conclurons pas que Dieu met le mal dans le monde pour en relever la beauté, comme le peintre met des ombres dans son tableau pour donner du relief à ses couleurs. Non. Nous l'avons déjà dit [1], Dieu ne peut pas plus être cause du mal moral que la lumière être cause des ténèbres. Mais dès lors que le mal provoque une vie plus intense du bien, une manifestation plus riche des formes possibles de vie humaine et des perfections divines, nous comprenons très bien que Dieu n'ait pas éliminé du monde humain toutes les défaillances qu'entraînait le jeu d'une liberté naturellement faillible et qu'il ait préféré les faire servir à la beauté et à la bonté de l'ensemble, parfois à la perfection des coupables eux-mêmes, toujours à celle des saints.

Une fois qu'on a reconnu la possibilité et même l'opportunité de la permission du mal moral dans l'ordonnance providentielle du monde, il faudrait être bien osé pour se permettre d'en discuter les limites. L'Écriture et l'expérience sont d'accord, il est vrai, pour nous dire que notre monde mérite l'appellation de *siècle mauvais* [2], à raison des succès qu'y ont souvent les méchants et des séductions dont nous y sommes entourés ; mais l'Écriture nous dit aussi et l'expérience nous révèle parfois que sous ces apparences mauvaises

[1] Au commencement de ce chapitre, p. 201.
[2] Galat., I, 4.

circule dans l'humanité une vie divine cachée [1] dont nous ne saurions apprécier aujourd'hui toute la valeur. Nous sommes, de plus, avertis que l'autre vie doit nous révéler le mystère de celle-ci [2], nous en manifester les vertus, en réparer les iniquités, tout rétablir dans l'ordre moral du triomphe du bien auquel présidera le Christ-Sauveur. Attendons avec confiance ce grand jour de la manifestation des beautés morales du monde. En attendant, pleinement conscients des conditions d'exceptionnelle incompétence que nous fait notre ignorance du bien caché dans le cœur des justes et du mystère non moins caché des réparations de l'autre vie, nous avons mieux à faire qu'à courir le risque de blasphémer en essayant de juger ce que nous ignorons. Ayons plutôt souci de nous servir de ce que nous savons et, après nous être rendu compte des périls que nous crée le mal moral qui est en nous et autour de nous, réconfortons-nous en pensant aux secours que nous offre la bonté de Dieu dont la paternité se révèle dans les mystères d'amour qu'il nous faut maintenant étudier.

[1] Coloss., III, 3 et 4.
[2] Coloss., I, 20.

CHAPITRE VII

L'ORDRE SURNATUREL

ADAM ET LE PÉCHÉ ORIGINEL

103. *Définition du concile de Trente.* — 104. *Exposé théologique de la doctrine catholique. L'état de justice originelle.* — 105. *Le péché d'Adam, sa transmission et ses conséquences.* — 106. *Interprétation du récit biblique.* — 107. *Objections de l'incrédulité.* — 108. *Réponse. La possibilité de l'ordre surnaturel et de la vision béatifique.* — 109. *Le désir imparfait auquel se rattache, dans notre nature, l'ordre surnaturel.* — 110. *L'évolutionnisme et le dogme de la création de l'homme.* — 111. *L'évolutionnisme modéré et la formation des races humaines.* — 112. *Les ressemblances des différentes races nous invitent à reconnaître l'unité de la première famille humaine.* — 113. *Il faut en dire autant des ressemblances foncières des différentes langues.* — 114. *Ces indices sont corroborés par le témoignage de la préhistoire et de l'ethnologie en faveur de cette unité.* — 115. *Pas de contradiction entre la science et la foi pour ce qu'elles nous disent de l'homme primitif.* — 116. *Ce que nous dit l'ethnologie de la condition spirituelle du premier homme.* — 117. *Mythes et traditions primitives.* — 118. *Le péché originel et la justice de Dieu.* — 119. *Le péché originel et la bonté de Dieu.* — 120. *Fausse et vraie rédemption.*

103. « Si quelqu'un affirme que la prévarication d'Adam n'a nui qu'à lui seul et non pas à sa postérité, qu'il a perdu pour lui seul la sainteté et la justice reçue de Dieu et qu'il ne l'a pas perdue pour nous ; ou

bien que, souillé lui-même par le péché de désobéissance, il a transmis à tout le genre humain la mort et les peines du corps seulement, mais non point aussi le péché qui est la mort de l'âme, qu'il soit anathème, car c'est contredire la parole de l'Apôtre (Rom., v, 12): *Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et c'est ainsi que la mort a passé dans tous les hommes, qui tous ont péché dans le premier homme* [1]. »

104. Voici, sous une forme moins hiératique, un peu plus développée, quoique très sommaire encore, les principales vérités que cette définition du concile de Trente impose à notre foi.

Toute l'humanité descend d'un seul couple. Adam, notre père commun, avait été tout d'abord établi [2]

[1] *Si quis Adæ prævaricationem sibi soli, et non ejus propagini asserit nocuisse, et acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli, et non nobis etiam eum perdidisse; aut inquinatum illum per inobedientiæ peccatum, mortem et pœnas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animæ, A. S.; cum contradicat apostolo dicenti : « Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt. »* Concile de Trente, sess. v, can. 2, *Enchir.*, n. 789 (671). On relira avec profit tout le décret du concile relatif au péché originel, décret qu'il serait trop long de citer intégralement ici.

[2] La plupart des théologiens ont accepté l'opinion de saint Thomas enseignant que l'homme a été *créé dans l'état de grâce*, c'est-à-dire élevé à l'ordre surnaturel en même temps que créé. *Sum. theol.*, Ia, q. xcv, a. 1. Le concile n'a cependant pas voulu condamner l'opinion de saint Bonaventure, qui, d'accord avec quelques docteurs de son temps, pensait que l'homme a d'abord été créé dans l'état naturel, puis élevé ensuite à l'état surnaturel. *Sent.*, II, dist. XXIX, a. 2, q. ii, concl.

dans un état de justice originelle qui, non seulement lui assurait la possibilité de prétendre et d'arriver à une fin surnaturelle, à la vision béatifique, mais qu l'exemptait de la mort, des misères actuelles de la vie, et empêchait que l'attrait du bien sensible n'exerçât sur son esprit et son cœur cette dangereuse tyrannie de la concupiscence dont nous avons tous à souffrir aujourd'hui. La vie lui était douce, parce que les circonstances extérieures où elle devait s'écouler étaient favorablement ménagées pour lui éviter les luttes auxquelles notre existence à nous est aujourd'hui soumise. La vertu lui était relativement facile, non seulement parce que la grâce originelle donnait à sa volonté une meilleure maîtrise des instincts inférieurs, mais encore parce que cette même grâce avait apporté à son esprit, avec la science infuse, les connaissances naturelles nécessaires au premier éducateur de la famille humaine et surtout une meilleure compréhension des vérités religieuses surnaturelles qui l'orientaient vers sa destinée. Toutes ces prérogatives, excepté celle de la science infuse [1], ne lui étaient pas données comme un bien personnel, mais elles lui étaient confiées comme un patrimoine de famille qu'il devait transmettre à ses enfants. Encore fallait-il qu'il les gardât, car il était averti que le péché les lui enlèverait en lui faisant encourir la disgrâce du Créateur qui l'avait si magnifiquement comblé de ses dons.

[1] La science infuse était un don personnel, parce qu'elle n'avait sa raison d'être que dans le premier homme qui devait enseigner les autres hommes, sans pouvoir lui-même recevoir d'autre enseignement que celui qui lui venait de Dieu ou des anges.

105. Adam ne tint pas compte de cet avertissement. Cédant aux instigations du démon et aux sollicitations d'Ève, la première séduite, il crut pouvoir se passer de l'amitié de Dieu et transgressa ses ordres, dans le désir d'acquérir une perfection plus divine encore que celle qui lui était promise en récompense de sa docilité à la loi du Seigneur [1].

O cruelle désillusion de l'orgueilleux qui a l'impie et sotte prétention de vouloir grandir sans Dieu et contre Dieu! Adam connut bien vite ce qu'était l'homme laissé à ses forces naturelles. Non seulement il perdit la vie surnaturelle et ses droits au ciel, mais encore les dons préternaturels qui facilitaient le développement de la vie divine dans un corps de chair. L'éveil de la concupiscence suivit de près la disparition de la grâce, puis vinrent les souffrances, annonce de la mort. L'état de l'homme pécheur fut pire que n'eût été celui de l'homme innocent en dehors de l'ordre surnaturel; Adam fut non seulement dépouillé de ses dons surnaturels, mais « blessé dans le développement de son activité naturelle, » *vulneratus in naturalibus*,

[1] Telle est du moins l'opinion de saint Thomas : *Sic... homo erat in statu innocentiæ institutus, ut nulla esset rebellio carnis ad spiritum; unde non potuit esse prima inordinatio appetitus humani ex hoc quod appetierit aliquod sensibile bonum, in quod carnis tendit præter ordinationem rationis; relinquitur igitur, quod prima inordinatio appetitus humani fuit ex hoc quod aliquod bonum spirituale inordinate appetiit : non autem inordinate appetivisset, appetendo id secundum suam mensuram ex divina regula præstitutam, unde relinquitur, quod primum peccatum hominis fuit in hoc quod appetiit quoddam spirituale bonum supra suam mensuram, quod pertinet ad superbiam : unde manifestum est quod primum peccatum primi hominis fuit superbia.* — *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXIII, a. 1.

parce qu'après avoir perdu par sa faute les divins secours qui le défendaient contre les faiblesses inhérentes à sa condition d'esprit incarné, il n'avait plus droit à ceux que Dieu aurait donnés à l'homme innocent, dans l'état de nature pure, pour assurer le jeu normal de ses facultés et lui permettre d'arriver facilement à sa fin naturelle [1].

[1] A l'homme innocent, dans l'état de nature pure, Dieu aurait dû : 1° une motion initiale efficace qui aurait provoqué un premier acte d'amour souverain du bien divin ; 2° des secours et un ordre providentiels qui eussent permis à la majorité des hommes d'observer facilement la loi naturelle dans son intégrité ; 3° une protection qui eût limité l'action du démon tentateur.

A l'homme privé par le péché des prérogatives de la justice originelle, Dieu offre encore, comme nous le dirons tout à l'heure, avec la grâce de la rédemption, la possibilité du retour à l'amour surnaturel, de la victoire sur les difficultés de la vie présente pour la pratique du bien, et de la résistance aux suggestions du démon ; mais comme Dieu n'a pas, en conséquence du péché, changé sa volonté de l'état surnaturel pour l'homme, il ne nous doit et ne nous donne pas plus qu'avant des secours qui appartiennent à l'ordre purement naturel. De là vient que, en dehors de la grâce, l'homme pécheur, dans l'état actuel, n'a jamais la motion efficace qui lui ferait émettre un acte d'amour souverain de Dieu, fin dernière de l'ordre naturel. De là vient encore qu'il est abandonné à des conditions de vie qui lui rendent moralement impossible l'observation intégrale de la loi naturelle. De là vient enfin que Dieu n'empêche pas le démon d'exercer sur l'homme déchu et pécheur le pouvoir que lui a donné le péché.

C'est ainsi qu'un des meilleurs théologiens thomistes, A. Goudin, O. P., explique comment la nature humaine a été blessée par le péché originel, atteinte dans le développement de ses forces naturelles, sans que cependant la constitution de ces forces ait été intrinsèquement modifiée. Cf. *Tractatus theologici*, édition du R. P. Dummermuth, O. P., 2 vol. in-8°, Louvain, 1874, t. II, *De gratia Dei*, q. II, a. 4, p. 110 sq. — Nous n'avons trouvé nulle part un meilleur exposé de cette question difficile.

Mais Adam était le père de toute l'humanité. Ses qualités physiques préternaturelles, qui rendaient la matière de son corps plus docile à la compénétration de l'influx vital, et faisaient de ce corps l'instrument approprié d'une âme surnaturalisée par la grâce, devaient se transmettre par la génération. De même que, dans l'état actuel, la semence humaine contient en germe nombre de qualités physiques du corps du père, ainsi, dans l'état primitif, la semence d'Adam eût-elle préparé à l'âme de ses enfants une matière dont les qualités préternaturelles eussent appelé une âme sanctifiée par la même grâce qui sanctifiait le père. Telle était la loi que Dieu avait établie pour la transmission de la vie primitive intégrale. Cette loi était un effet de la libre volonté de Dieu, puisqu'il s'agissait de surnature; mais on ne peut nier qu'elle ne fût en conformité avec les lois générales de la nature.

A cette sage économie, harmonieusement organisée pour la vie, le péché d'Adam fit porter des fruits de mort. Privé de ses qualités préternaturelles aussi bien que de la grâce proprement surnaturelle, le corps d'Adam ne pouvait plus fournir qu'une semence humaine soumise à toutes les infirmités de la nature, contenant en germe toutes les basses inclinations d'un composé naturel de chair et d'esprit, d'autant plus indigne d'être l'instrument d'une âme surnaturalisée que ces infirmités étaient la conséquence d'un péché volontaire, la privation d'un bien que Dieu voulait à l'enfant et que la volonté humaine du père avait méprisé. A la matière préparée en pareilles conditions, il ne convient plus d'unir une âme ornée des dons divins. De là vient que tous les enfants d'Adam naissent privés de la justice originelle; privation qui n'est pas

péché personnel, ne dépendant pas d'un acte de volonté de l'enfant, mais qui est péché de nature, c'est-à-dire état contraire au plan divin, par une contradiction qui est l'effet du péché volontaire du premier père de qui nous recevons tous notre nature [1].

[1] Nous n'avons fait que résumer dans ce paragraphe l'enseignement de saint Thomas dont l'exposé le plus complet nous paraît devoir être cherché dans le traité *De malo*, IV, a. 1 :

... *Simpliciter dicendum est, quod peccatum traducitur per originem a primo parente in posteros. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod aliquis homo singularis dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod est quædam persona singularis; alio modo secundum quod est pars alicujus collegii : et utroque modo ad eum potest aliquis actus pertinere; pertinet enim ad eum in quantum est singularis persona, ille actus quem proprio arbitrio et per seipsum non facit nec proprio arbitrio; sed qui fit a toto collegio vel a pluribus de collegio vel a principe collegii; sicut illud quod princeps civitatis facit, dicitur civitas facere, ut philosophus dicit. Hujusmodi enim collegium hominum reputatur quasi unus homo, ita quod diversi homines in diversis officiis constituti sunt quasi diversa membra unius corporis naturalis, ut Apostolus inducit de membris Ecclesiæ, I ad Corinth.*, XII. *Sic ergo tota multitudo hominum a primo parente humanam naturam accipientium, quasi unum collegium,* vel potius *sicut unum corpus unius hominis, consideranda est; in qua quidem multitudine unusquisque homo, etiam ipse Adam, potest considerari vel quasi singularis persona vel quasi aliquod membrum hujus multitudinis, quæ per naturalem originem derivatur ab uno.*

Est autem considerandum quod primo homini in sua institutione datum fuerat divinitus quoddam supernaturale donum, scilicet originalis justitia, per quam ratio subdebatur Deo, et inferiores vires rationi, et corpus animæ. Hoc autem donum non fuerat datum homini primo ut singulari personæ tantum, sed ut cuidam principio totius humanæ naturæ, ut scilicet ab eo per originem derivaretur in posteros. Hoc autem donum acceptum primus homo per liberum arbitrium peccans amisit eo tenore quo sibi datum fuerat, scilicet pro se et pro tota sua posteritate.

Dieu aurait pu de diverses façons remédier à ces conséquences de la faute d'Adam. Il aurait pu, en

Defectus ergo hujus doni totam ejus posteritatem consequitur; et sic iste defectus eo modo traducitur in posteros quo modo traducitur humana natura; quæ quidem traducitur non quidem secundum se totam, sed secundum aliquam sui partem, scilicet secundum carnem cui Deus animam infundit; et sic sicut anima divinitus infusa pertinet ad naturam humanam ab Adam derivatam cui conjungitur; ita et defectus prædictus pertinet ad animam propter carnem, quæ ab Adam propagatur, non solum secundum corpulentam substantiam, sed etiam secundum seminalem rationem, id est non solum materialiter, sed sicut ab activo principio: sic enim filius accipit a patre naturam humanam.

Si ergo consideretur iste defectus hoc modo per originem in istum hominem derivatus, secundum illud quod iste homo est quædam persona singularis, sic hujusmodi defectus non potest habere rationem culpæ. ad cujus rationem requiritur quod sit voluntaria; sed si consideretur iste homo generatus sicut quoddam membrum totius humanæ naturæ a primo parente propagatæ, ac si omnes homines essent unus homo, sic habet rationem culpæ propter voluntarium ejus principium, quod est actuale peccatum primi parentis, sicut si dicamus, quod motus manus ad homicidium perpetrandum, secundum quod manu per se consideratur ut est pars totius hominis, qui voluntate agit, sic habet rationem culpæ, quia sic est voluntarius. Sicut ergo homicidium non dicitur culpa manus, sed culpa totius hominis; ita hujusmodi defectus non dicitur esse peccatum personale, sed peccatum totius naturæ: nec ad personam pertinet nisi in quantum natura inficit personam. Et sicut ad unum peccatum faciendum diversæ partes hominis adhibentur, scilicet voluntas, ratio, manus, et hujusmodi, et tamen est unum solum peccatum propter unitatem principii, scilicet voluntatis, a quo peccati ratio ad omnes actus partium derivatur; ita et ratione principii in tota humana natura consideratur quasi unum peccatum originale; propter quod Apostolus dicit, ad Rom., v, 12 : « *In quo omnes peccaverunt,* » *quod secundum Augustinum (lib. I De nup. et concup., c.* x) *potest intelligi in quo scilicet primo homine, vel in quo peccato*

même temps qu'il pardonnait au premier homme, lui rendre avec ses dons physiques préternaturels le même

primo hominis, ut peccatum primi hominis sit quasi commune peccatum omnium.

Pour expliquer la transmission de la faute originelle, saint Thomas compare notre situation vis-à-vis d'Adam à celle des citoyens d'une cité moralement responsable de la faute des chefs, et à celle des membres du corps qui peuvent être frappés par le péché dont ils ne sont que les exécuteurs passifs. Les deux comparaisons se complètent. La première représente mieux la distinction des invidualités morales qu'atteint le péché du père de l'humanité, mais la seconde exprime plus exactement l'absence totale de volontaire personnel de notre part dans le péché originel et son mode de transmission physique et nécessaire. La première comparaison a la préférence de nombre de théologiens modernes qui, voulant à tout prix nous donner une part de responsabilité personnelle dans le pé.hé de notre premier père, supposent une certaine inclusion de nos volontés dans la volonté d'Adam, qui aurait agi au nom de toute l'humanité dont il était le chef. Saint Thomas dit expressément qu'il préfère la seconde analogie, et il a bien raison.

Si les citoyens d'une cité sont solidaires des sottises de leur chef, c'est qu'en le maintenant au pouvoir, en le supportant, en demeurant sous son autorité, ils ont bien quelque part active dans l'exercice de cette autorité qui ne peut s'exercer sans leur consentement ou leur tolérance plus ou moins résignée. Il en va tout autrement des membres du corps vis-à-vis de la volonté qui les meut sans qu'ils puissent résister, et de nous-mêmes vis-à-vis de la volonté d'Adam qui nous a privés de la justice originelle sans que nous ayons eu la moindre part à son acte peccamineux. L'homicide qu'exécute la main, contrairement aux lois de la justice, n'est péché qu'en tant qu'il dépend d'une volonté coupable ; l'état de l'enfant privé de la grâce originelle contraire, ment au plan divin n'est péché qu'en raison de ce qu'il' s, l'effet du péché volontaire de l'ancêtre qui nous communique un sang privé des qualités préternaturelles que Dieu lui avait données. Le vice de ce sang corrompu est en soi défaut d'ordre physique, c'est vrai; mais il est l'effet du péché, et la privation

pouvoir de transmettre à ses enfants la grâce première; mais, outre qu'il n'était pas tenu de restituer

de la grâce qui s'ensuivra dans une âme qui appartient à l'ordre moral sera un desordre moral, fruit d'une volonté mauvaise, non pas de la volonté de l'enfant, mais de la volonté du premier père : *Corruptio quæ est in carne, est quidem actus naturalis, sed intentione et virtute moralis. Ex peccato enim primi parentis destituta est caro ejus illa virtute ut ex ea possit decidi semen per quod originalis justitia in alios propagetur; et sic in semine defectus hujus virtutis est defectus moralis corruptionis, et quædam intentio ejus; sicut dicimus intentionem coloris esse in aere, et intentionem animæ esse in semine. — Ibid.*, ad 9um.

De là vient que le péché originel est *péché de nature* et non point péché personnel, il n'est nôtre qu'en tant que nous avons la nature corrompue par Adam. A considérer notre personne indépendamment de la nature, la concupiscence et la privation de la justice originelle sont simplement une peine ; elles ne sont faute qu'à raison du principe dans lequel ont péché tous ceux qui reçoivent de lui leur nature : (*Concupiscentia*) *si comparetur ad istum hominem prout est persona quædam, non habito respectu ad naturam, sic est pœna ; si autem comparetur ad principium in quo omnes peccaverunt, sic habet rationem culpæ. — De malo*, q. IV, a. 3.

Les passages où saint Thomas explique comment la semence humaine, privée de ses qualités préternaturelles, est l'instrument de la transmission du péché originel, ne sont pas moins explicites : *Licet semen non habeat in se infectionem culpæ in actu, habet tamen in virtute; sicut etiam patet quod ex semine leprosi generatur filius leprosus, quamvis in ipso semine non sit lepra in actu : est enim in semine virtus aliqua deficiens per cujus defectum contingit defectus lepræ in prole. Similiter etiam ex hoc ipso quod in semine est talis dispositio, qua privatur illa impassibilitate et ordinabilitate ad animam quam in primo statu corpus humanum habebat, sequitur quod in prole, quæ est susceptiva originalis peccati, efficiatur originale peccatum in actu.*

... Anima non inficitur per infectionem corporis, quasi corpore agente in animam; sed per quamdam collimitationem (aliàs, *colligationem*) *unius ad alterum : quia forma recipitur in materia*

ainsi à l'homme pécheur la plénitude des dons que celui-ci avait méprisés, il lui parut plus sage de manifester autrement sa miséricorde et sa justice.

La disparition définitive des dons préternaturels qui accompagnaient la grâce originelle resta le juste châtiment de la première faute, et ce châtiment doit rappeler continuellement à l'homme qu'on ne viole pas impunément la loi de Dieu; mais, autant et plus

secundum conditionem ipsius materiæ cum omne quod est in altero sit in eo per modum recipientis; et ideo ex hoc ipso quod corpus illa virtute privatur qua perfecte erat subjicibile animæ, sequitur etiam quod anima illa virtute careat qua perfecte corpus subditum regat : et talis defectus originalis justitiæ culpa est naturæ, prout consideratur consequens ex voluntate alicujus habentis naturam, ex quo natura tracta est.— Sent., II, dist. XXX, q. I, a. 2, ad 4um et ad 5um.

Si l'âme contracte la souillure du péché originel au moment où le concours donné par Dieu à l'acte générateur la crée dans la matière dont elle va faire un corps humain, c'est que cette âme, informant une matière privée des qualités qui devaient la soumettre totalement à l'influx de l'esprit, ne peut pas avoir sur son corps la maîtrise absolue qui était un des éléments essentiels de la justice originelle. Cet état, contraire au plan divin, entraîne la privation de la grâce surnaturelle, et, en tant qu'effet de la volonté d'Adam de qui nous vient notre nature, est péché de nature.

On comprend dès lors pourquoi saint Thomas enseigne que seule la première faute pouvait devenir péché originel, parce qu'elle seule entraînait pour le corps d'Adam cette privation des dons préternaturels, dont la présence devait assurer la transmission de la justice originelle et dont l'absence entraîne la transmission du péché de nature.

On trouvera la même doctrine dans la Somme théologique, Iª IIæ, q. LXXXI; si nous avons pris de préférence nos citations en dehors de la Somme, c'est pour commenter à l'aide de textes moins connus celui qui est entre les mains de tous les étudiants en théologie.

que la justice, apparut la miséricorde. Dieu promit aussitôt un rédempteur, qui ne devait être rien moins que le Verbe incarné, la merveille des œuvres de Dieu. Ce Rédempteur nous a non seulement apporté l'expiation plus que suffisante du premier péché et de tous ceux qui l'ont suivi, mais il a donné à l'homme déchu la grâce de trouver dans les misères de sa déchéance un moyen de perfection plus haute et de vie surnaturelle plus intense. Seulement, en cette nouvelle économie de salut, la transmission de vie surnaturelle n'est plus confiée à la génération charnelle, œuvre de l'homme et de la femme, mais à la génération spirituelle, œuvre principale et directe de l'Esprit-Saint, à laquelle sont associées toutes les âmes fidèles dans la mesure où elles travaillent par leur prière et leur action à communiquer autour d'elles la vie de la foi.

Quels résultats l'économie primitive aurait-elle donnés? Nous n'en savons rien; mais les fruits déjà connus de l'économie de la Rédemption par le Christ sont assez grands et assez beaux pour que nous ne puissions guère nous plaindre de la situation que nous a faite le péché originel.

Nous parlerons plus spécialement, dans les chapitres suivants, de ce Rédempteur et de son œuvre. Il nous faut tout de suite répondre aux objections que soulèvent ce que nous avons dit et ce que nous n'avons pas dit des origines de l'homme et du premier péché d'Adam.

106. Nous n'avons rien dit du modelage de la poussière de la terre en forme de corps humain et de l'âme insufflée dans ce corps par les narines, de la plantation de l'Éden, de la revue de tous les animaux, de ce que représentent l'arbre de vie et celui de la science

du bien et du mal, de la promenade de Dieu à la brise du soir, de la divine confection des habits de peau pour couvrir la nudité d'Adam et d'Ève, du chérubin et de son glaive flamboyant. Serait-ce qu'infidèle à notre programme nous tairions prudemment les propositions les plus choquantes de l'enseignement catholique ? ou bien serait-ce qu'infecté du virus moderniste, nous voudrions couvrir d'un perfide silence des vérités que nous n'osons pas encore attaquer en face? Nullement. C'est tout simplement que tous ces détails, pris au sens matériel, ne sont pas vérités d'enseignement catholique, imposées à la croyance de tous.

Il est bien vrai que l'interprétation la plus répandue des premiers chapitres de la Bible est celle qui prend au sens littéral matériel la plus grande partie des traits de la narration ; mais il est vrai aussi que tous les Pères et les docteurs ont reconnu qu'il y avait dans ces pages une part à faire à la métaphore et à l'allégorie. Jamais on n'a entendu au sens matériel les passages où il est dit que Dieu souffla dans les narines de l'homme un souffle de vie, qu'il parcourait son jardin, à la brise du soir, comme un pacha oriental, qu'il fit lui-même à Adam et à Ève des habits de peau. « *Il fit*, cela veut dire qu'il imposa la nécessité de faire des vêtements », écrit à ce sujet l'abbé Rupert [1]. Saint Thomas, qui tient pour l'interprétation matériellement littérale de ces premières pages de la Bible, ne voit cependant qu'un pur symbole dans le glaive flamboyant du chérubin [2].

[1] *In Gen.*, l. III, c. XXVII, *P. L.*, t. CLXVII, col. 314.
[2] *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXIV, a. 2, ad 5um.

La critique littéraire d'un certain nombre d'exégètes catholiques modernes, tout en reconnaissant que ces pages ne sont pas pure allégorie, y fait plus large la part du langage métaphorique. Les détails que nous avons mentionnés plus haut seraient, dans un récit historique écrit pour le peuple, l'expression imagée du double élément matériel et spirituel de l'homme, œuvre immédiate de Dieu, des douces conditions faites tout d'abord à la vie humaine, de la maîtrise donnée à l'homme sur tous les animaux, de l'immortalité préternaturelle promise à Adam, de l'épreuve imposée à l'intelligence, à la volonté et à la sensibilité de l'homme par le respect des mystères et des préceptes positifs de l'ordre surnaturel [1], de l'intimité première qui existait entre Dieu et l'homme, des tristes conséquences d'un péché où l'homme a voulu s'arroger malgré Dieu un bien et des droits divins, *eritis sicut dii*, et de la disparition définitive de l'état primitif.

Voici ce qu'écrit à ce sujet le R. P. Brücker, S. J. :

[1] L'opinion qui voudrait voir dans le fruit défendu les rapports sexuels de l'homme et de la femme n'est pas plus soutenable au point de vue purement critique qu'au point de vue catholique. Elle est d'inspiration manichéenne et contraire à la doctrine catholique, mais elle est aussi critiquement indéfendable : « C'est, écrit le P. Lagrange, l'exégèse de l'Opéra-Comique... L'auteur, qui a exalté le mariage, peut-il considérer l'union des époux comme un crime, et surtout la représenter comme une science prohibée? Haupt (un des fauteurs de cette opinion) en arrive à traduire : *J'ai eu un fils grâce à Jahvé* (IV, 1), par : *J'ai eu un fils en dépit de Jahvé*, ce qui est très arbitraire et ne tient pas compte de la mention formelle de l'union après l'expulsion comme cause de la naissance de Caïn. » *L'innocence et le péché*, dans la *Rev. bibl.*, juillet 1897, note de la p. 359.

« Quand nous lisons que Dieu modela le corps d'Adam de ses mains avec de la terre, qu'il construisit celui d'Ève avec une côte prise à son époux, qu'il planta le jardin d'Éden, qu'il s'y promenait, ... ces façons de parler ne sont que des images pour rendre sensibles des opérations sur la nature spirituelle desquelles l'écrivain sacré ne s'est nullement trompé et ne trompe aucun de ses lecteurs...

« ... Si l'Église veut que nous regardions les textes de la Genèse comme des récits de faits réels, historiques, elle n'a fixé leur interprétation que sur bien peu de points. Nous pensons toujours, comme nous l'avons écrit, il y a déjà bien des années, que, pourvu qu'on maintienne loyalement l'inspiration et le caractère historique de la Genèse, la tradition catholique nous laisse une grande liberté dans l'exégèse de ce vénérable document [1]. »

L'Église a, en effet, officiellement reconnu, dans le décret de la Commission biblique sur l'historicité des premiers chapitres de la Genèse (30 juin 1909), la liberté qu'ont les exégètes d'interpréter métaphoriquement nombre d'expressions de ces vieux récits et, toujours soucieuse de maintenir l'accord de la foi et de la raison, elle nous invite à adopter l'interprétation métaphorique, toutes les fois que la raison empêche qu'on tienne le sens propre ou nous oblige à l'abandonner [2].

[1] *L'Église et la critique biblique*, Paris, 1908, c. IX, n. 204, 206 Cette citation est à interpréter d'après les nouveaux décrets.

[2] *Utrum omnia et singula, verba videlicet et phrases, quæ in prædictis capitibus occurrunt, semper et necessaria accipienda sint sensu proprio, ita ut ab eo discedere nunquam liceat, etiam cum locutiones ipsæ manifesto appareant improprie, seu meta-*

Il ne faudrait cependant pas que l'interprétation métaphorique allât jusqu'à nous faire douter du *sens littéral historique* dans la mention des faits suivants dont la vérité est liée à celle des dogmes fondamentaux de la foi chrétienne : « création du monde au commencement du temps; création particulière de l'homme; formation de la première femme avec une matière empruntée au premier homme; unité du genre humain; félicité originelle de nos premiers parents dans l'état de justice, d'intégrité et d'immortalité. précepte donné par Dieu à l'homme pour éprouver son obéissance ; transgression du précepte divin à l'instigation du démon sous l'apparence d'un serpent; déchéance de nos premiers parents de cet état primitif d'innocence et promesse d'un Réparateur futur [1]. »

Contre la possibilité de la formation miraculeuse de la première femme ou de l'intervention extérieure du démon se présentant sous l'apparence d'un serpent la science n'a pas d'objections spéciales autres que la né-

phorice vel anthropomorphice usurpatæ, et sensum proprio vel ratio tenere prohibeat vel necessitas cogat dimittere? — Resp. Negative

[1] *Utrum speciatim sensus litteralis historicus in dubium vocari possit cum agitur de factis in eisdem capitibus enarratis, quæ christianæ religionis fundamenta attingunt : uti sunt, inter cætera, rerum universarum creatio a Deo facta in initio temporis; peculiaris creatio hominis; formatio primæ mulieris ex primo homine ; generis humani unitas; originalis protoparentum felicitas in statu justitiæ, integritatis et immortalitatis; præceptum a Deo homini datum ad ejus obedientiam probandam; divini præcepti, diabolo sub serpenti specie suasore, transgressio; protoparentum dejectio ab illo primævo innocentiæ statu; nec non Reparatoris futuri promissio? — Resp. Negative.*

gation *a priori* de tout fait miraculeux ou préternaturel. Sans nous arrêter à ces détails, nous passons à l'examen des objections particulières opposées aux grands faits dogmatiques que nous enseignent les premiers chapitres de la Genèse.

107. L'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel, première manifestation de l'amour paternel de Dieu pour sa créature intelligente, est aussi le premier mystère contre lequel proteste une raison trop soucieuse de totale indépendance. Comment accepter qu'une nature puisse sortir de sa sphère d'activité sans cesser d'être elle-même? Ou bien la vision de Dieu et les actes surnaturels auxquels on nous invite seront des actes vitaux, jaillissant des principes mêmes de notre être, et alors ils resteront naturels; ou bien ils seront produits en nous sans nous, par une intrusion violente du divin dans l'humain, et alors ils ne seront pas de nous et nous ne saurions en jouir. Notre ambition de vie surnaturelle n'est donc qu'une illusion, illusion déplorable, qui nous fait accepter toutes les propositions que l'Église nous présente comme vérités surnaturelles, même s'il nous faut pour cela nier les affirmations les plus assurées de nos connaissances rationnelles.

N'en est-il pas ainsi de ce que la foi nous enseigne au sujet d'Adam? La science nous dit que l'homme n'a pas été créé immédiatement par Dieu; il est, comme tous les autres vivants, le produit d'une évolution lente, descendu, comme le singe son frère, d'un ancêtre commun qui n'était ni homme ni singe, mais simplement l'anneau intermédiaire par où hommes et singes se rattachent, quant à leur origine, à quelque monère primitive, organisme vivant plus rudimentaire

et plus souple que tous les animalcules marins de nos jours.

L'unité du couple primitif est inconciliable avec les irréductibles différences des grandes divisions ethnographiques de l'humanité. La fécondité des mariages entre noirs et blancs est bien l'indice des affinités spécifiques qu'ont entre elles les diverses races humaines ; mais, même à nous en tenir à certaines différences purement extérieures, peut-on expliquer par la seule diversité des influences climatériques la diversité des couleurs entre blancs, noirs et peaux-rouges, alors que des siècles de soleil d'Afrique n'ont point noirci les enfants des races sémitiques et japétiques émigrées dans la vallée du Nil ; alors que nègres et blancs d'Amérique, après un séjour de plusieurs siècles, n'ont pris ni la couleur, ni les autres particularités physiques des Peaux-Rouges? D'ailleurs l'archéologie préhistorique retrouve, sous les vestiges des populations émigrantes et conquérantes qu'on croyait d'abord primitives, les traces de populations autochtones qui sont nées et se sont développées dans les différents pays que l'immigration de peuples plus forts leur a enlevés.

Les plus anciens squelettes humains jusqu'ici retrouvés accusent une diversité de types (races de Néanderthal, Cro-Magnon, Grimaldi) difficilement conciliable avec l'affirmation d'une seule famille à l'origine de l'humanité, et il ne paraît pas possible que les enfants d'un même père en soient arrivés à parler des langues si différentes qu'elles n'ont plus aucune racine commune, même pour les mots les plus usuels.

Quant à l'état de supériorité morale et intellectuelle de l'homme primitif, on ne peut vraiment en

parler aux archéologues qui ont étudié les misérables restes de l'activité humaine des premiers âges et la marche lentement progressive de son perfectionnement.

L'histoire du péché n'est qu'un mythe, qu'on retrouve dans le folk-lore de nombre de peuples anciens et par lequel l'homme a essayé de s'expliquer le contraste énigmatique que nous constatons entre la grandeur de nos ambitions et la faiblesse des moyens dont nous disposons pour les réaliser, entre nos rêves d'idéal et le terre à terre de notre vie réelle.

La prétendue transmission de ce péché, dont l'explication a donné lieu aux développements théologiques les plus divers et les plus contradictoires, reste, en dépit de tous les efforts des théologiens, non seulement un mystère, mais un défi à la bonté et à la justice de Dieu.

L'annonce de la rédemption n'a de vérité que dans la mesure où elle traduit l'indéracinable espoir qui entraîne l'humanité vers l'avenir lointain où, délivrée par la science de ses superstitions et des excès de son égoïsme animal, elle jouira enfin du bonheur que lui feront le plein développement de la vie rationnelle, le sentiment plénier et la généreuse et universelle pratique de l'humaine solidarité.

Toutes ces objections, si spécieuses qu'elles paraissent tout d'abord, ne sauraient troubler, après réflexion, le croyant informé de l'exacte portée des faits et des vérités qu'elles essayent d'opposer à l'enseignement divinement garanti de l'Église catholique.

108. L'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel est-elle vraiment impossible? Chaque nature a une sphère d'activité proportionnée à ses éléments constitutifs,

c'est vrai; mais nous avons déjà fait remarquer, qu'au témoignage même de notre expérience sensible, ces limites variaient selon le plus ou moins de perfection de l'agent auquel la nature en question était soumise. Nous avons dit qu'en ces conditions, il était très raisonnable de reconnaître que toute créature avait, en plus de ses capacités naturelles, une certaine *puissance obédientielle*, qui lui permettait d'arriver, sous la motion immédiate et spéciale de Dieu, à des actes et à une perfection où aucun agent créé n'aurait pu la conduire [1].

Cette *puissance obédientielle* n'est cependant pas sans limites parce qu'elle n'est pas sans racines dans la nature qui en est le sujet. Jamais l'homme, si intelligent qu'il soit, ne fera produire de raisins à l'églantier; jamais il ne trouvera des instruments qui permettent à son œil de percevoir les sons et à son oreille de jouir des couleurs. Jamais Dieu ne pourra donner la pensée à une pierre ou même à un animal. La nature peut être surélevée, mais non pas à une perfection qui soit la négation de ses limites essentielles, car alors elle cesserait d'être elle-même; au lieu d'être perfectionnée, elle serait détruite, remplacée par une nature supérieure.

Mais comment trouverons-nous les limites au delà desquelles l'influx divin lui-même ne saurait entraîner une activité créée sans changer sa nature? en considérant l'*objet propre* qui est la raison d'être de cette activité ou faculté d'agir, qui en a déterminé l'organisation spéciale et vers lequel elle tend essentiellement et exclusivement.

[1] C. II, n. 25, p. 38.

Tant qu'une faculté reste orientée vers son objet propre, quelle que soit l'intensité surnaturelle donnée à son mouvement, sa nature de tendance n'a pas à changer. La lumière concentrée du télescope ne change pas la nature de ma vue, mais lui donne simplement de percevoir beaucoup plus loin dans l'espace l'éclat coloré des astres. L'œil du hibou, qui ne s'ouvre qu'aux lueurs adoucies du soir, pourrait, sans cesser d'être œil, recevoir de Dieu la force de fixer le soleil dans l'espace, parce que c'est toujours une même portion de l'être sensible, l'accident couleur, qu'il s'agit de percevoir.

L'intelligence humaine, elle non plus, n'a pas à changer de nature pour arriver à la vision ou, pour parler plus philosophiquement, à l'intuition immédiate de Dieu, car Dieu n'est pas étranger à l'objet qu'elle poursuit, il est même la seule réalité capable de lui apporter la plénitude de satisfaction qu'elle peut rêver.

Nous avons déjà dit[1] que l'idée d'être était la notion fondamentale qui enveloppait et soutenait toute notre connaissance intellectuelle. Nous ne concevons rien que par l'être. C'est donc que l'être est l'objet propre de notre intelligence, comme la couleur l'est de la vue. Mais notre intelligence ne se contente pas de la vague et confuse notion d'être que lui donnent tout d'abord les apparences sensibles ; elle veut pénétrer au fond des choses, *intus legere*. Mise en face de n'importe quel phénomène ou être particulier, l'intelligence, avertie qu'il y a là quelque chose, veut savoir ce qu'est cette chose, *quid est*, c'est-à-dire quel est le ca-

[1] C. IV, n. 62, 70, p. 132, 148.

ractère distinctif de cet être. Son objet propre n'est pas seulement l'être atteint d'une façon quelconque, pressenti plutôt que connu par des effets qui nous en font deviner l'existence, mais c'est l'être saisi dans un contact plus immédiat, qui nous révèle quelque chose de ses propriétés constitutives, *objectum intellectus est quod quid est, id est essentia rei*[1]; de là vient que mieux elle connaît la nature, l'essence d'un être, plus elle est satisfaite, *unde in tantum proficit perfectio intellectus in quantum cognoscit essentiam alicujus rei*[2].

Nous pouvons maintenant délimiter le champ d'action possible de l'intelligence et nous rendre compte de ses aspirations. Puisqu'elle a comme objet premier et fondamental l'être dégagé de toutes les déterminations qu'il a dans la réalité matérielle, dans nos sensations et nos images, l'être capable d'être attribué à toute réalité, l'être universel, il s'ensuit que partout où il y a de l'être à quelque degré que ce soit, il y a matière à connaissance intellectuelle, comme, partout où il y a couleur, il y a matière à vision sensible. L'être, dans son universalité, est donc l'objet *adéquat* de l'intelligence, c'est ce qui la distingue spécifiquement des facultés de perception sensible. Mais de même que l'œil ne perçoit pas toute couleur parce que la couleur, son *objet adéquat*, ne peut l'impressionner, devenir *objet moteur* que dans certaines conditions, variables selon la diversité de chaque vue particulière, l'intelligence ne perçoit pas naturellement tout l'être, parce que l'être ne peut être pour elle *objet moteur* que sous les condi-

[1] Iª IIª, q. III, a. 8.
[2] *Ibid.*

tions d'exercice exigées par le degré plus ou moins parfait de sa puissance active. C'est ainsi qu'en ce monde nous ne pouvons recevoir naturellement que les représentations intelligibles présentées à la lumière de la faculté d'abstraire, appelée par saint Thomas *intellect agent*. Nous n'atteignons facilement que les essences, souvent confusément perçues, des phénomènes et des êtres sensibles et nous n'avons que des notions indirectes des réalités purement spirituelles que suppose le monde matériel. Mais qu'une vertu supérieure plus active s'ajoute à cette lumière spirituelle naturelle que nous appelons *intellect agent*, et l'intelligence, sans avoir à sortir de son *objet adéquat* et, par conséquent, sans changer de nature, verra s'étendre son champ d'action bien au delà des limites de sa connaissance naturelle, comme l'œil, armé du télescope, voit s'étendre son champ de vision. Peut-elle être conduite ainsi jusqu'à l'intuition de Dieu?

Dieu est-il compris dans l'objet adéquat de notre intelligence ? Cet objet, avons-nous dit, est l'être dans son universalité, mais dans l'universalité confuse et toujours déterminable de l'infini négatif, de l'indéfini. L'être divin est au contraire l'infini positif, acte pur, excluant, dans la plénitude de son actualité sans limites, toute détermination ultérieure et n'ayant avec l'être créé qu'un rapport d'analogie. Ce rapport suffit-il pour que le Créateur puisse être atteint par une intelligence créée faite pour connaître la créature? Nous ne saurions l'affirmer avec assurance, si nous n'avions la révélation qui nous permet de conclure du fait à la possibilité, parce que nous ne pouvons pas expliquer le mystère d'une opération purement surnaturelle.

Mais à qui nous en objecte l'impossibilité, nous pouvons répondre : « Regardez-y de près, il vous est impossible de prouver que l'être divin soit en dehors de l'objet adéquat d'une faculté spirituelle qui atteint l'être dans son universalité analogique. »

Dieu n'est-il pas déjà connu, indirectement c'est vrai, mais tout de même atteint, par cette intelligence laissée à ses seules forces, quand, sans jamais parvenir à la connaissance intuitive d'aucun attribut divin, elle perçoit clairement que les perfections qu'elle aime et admire en elle-même ou au dehors, ne sont que le rayonnement d'une perfection absolue qu'elle appelle Dieu? N'arrive-t-elle pas, et d'elle-même, nous fait remarquer saint Thomas, à s'élever dès ici-bas au-dessus de son objet connaturel qui est l'être concret, composé de matière et de forme, d'essence et d'existence, quand elle le dissèque par l'abstraction et dégage des phénomènes ou des êtres bons, vrais et beaux les idées pures de bonté, de vérité, de beauté; quand elle sépare l'essence de l'existence et se fait le concept d'un acte d'existence qui ne soit limité par aucune essence ? Les sens ne dominent pas ainsi leur objet, n'ont pas ainsi le pouvoir de l'analyser. Ce pouvoir, que l'intelligence tient de sa spiritualité, nous est le signe qu'il y a dans cette faculté une puissance de réceptivité, qui permettra à l'influx surnaturel de l'élever sans la détruire jusqu'à « Celui qui est[1] ».

109. Nous avons encore un autre signe de la possibilité de notre élévation à l'ordre surnaturel dans la vi-

[1] *Sum. theol.*, I[a], q. XII, a. 4, ad 3[um]; *Quaest. disp.*, *De spiritualibus creaturis*, a. 1,

sion béatifique, c'est que notre intelligence a *naturellement* quelque désir de voir Dieu, non pas un désir explicite et absolu qui créerait un besoin et par conséquent une nécessité de l'ordre surnaturel, mais un désir vague et imparfait, une velléité qui, tant qu'elle demeure telle, peut n'être point satisfaite sans que nous en souffrions. Cette opinion de saint Thomas est facile à justifier. Notre intelligence, avons-nous dit, n'est au repos que dans la mesure où elle connaît la nature, l'essence des êtres dont elle perçoit l'existence ; mais le monde, qui nous révèle l'existence de Dieu, ne nous dit que peu de choses de sa nature, si peu de choses que la connaissance de la création tout entière ne saurait donner satisfaction plénière à l'intelligence et l'empêcher de se poser encore l'inévitable question : Qu'est-ce que Dieu [1] ?

L'impossibilité de la connaissance immédiate et directe de Dieu ne chagrine cependant pas les enfants morts sans baptême et ne tourmenterait pas non plus un homme resté en dehors de l'ordre surnaturel. « L'homme de droite raison ne s'afflige point de n'avoir pas des biens qu'il n'a jamais espérés, parce qu'il les sait d'ordre supérieur à ses facultés... Jamais homme sage a-t-il pleuré de ne pas voler comme un oiseau ou de n'être ni roi ni empereur, s'il n'a jamais eu d'espérance au trône [2] ? » Les enfants morts sans

[1] *Si igitur intellectus creatus, cognoscens essentiam alicujus effectus creati, non cognoscat de Deo, nisi an est, nondum perfectio ejus attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet et adhuc naturale desiderium inquirendi causam; unde nondum est perfecte beatus.* — *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. III, a. 8.

[2] *Ex hoc quod caret aliquis eo quod suam propositionem excedit, non affligitur si sit rectæ rationis... sicut nullus sapiens*

baptême ont bien l'idée d'une connaissance meilleure de Dieu que celle dont ils bénéficient, ils peuvent en rêver, mais leur rêve n'ayant jamais été espérance, « la privation de la vision béatifique ne leur cause aucun regret et ils jouissent pleinement de la part abondante qu'ils reçoivent du bien divin dans l'ordre des perfections naturelles[1]. »

Mais si notre désir imparfait d'une connaissance de Dieu plus pleine que celle que peut nous donner la nature n'est pas tendance volontaire suffisamment affirmée pour qu'elle soit exigence de l'ordre surnaturel, il est le signe qu'au-dessus de la béatitude suffisante de l'ordre naturel, il y a un bien meilleur qui, naturellement désiré quoique naturellement inattingible, doit pouvoir nous être accordé par la toute-puissance de Dieu. Autrement ce désir de la nature serait absolument vain et sans objet, *secus remanebit inane desiderium naturæ*[2]. Jamais nature n'a pu tendre spontanément, même d'un simple mouvement de velléité, vers un bien destructif de ses caractères essentiels. L'être intelligent est ainsi fait que son ambition passe

homo affligitur de hoc quod non potest volare sicut avis, vel quia non est rex vel imperator, cum sibi non sit debitum. S. Thomas, *II Sent.*, dist. XXXIII, q. II, a. 2.

[1] *Nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinæ; imo magis gaudebunt de hoc quod participabunt multum de divina bonitate et perfectionibus naturalibus.* S. Thomas, *loc. cit.* — Au contraire, les damnés, qui, par la grâce donnée ou du moins offerte à leur libre arbitre, auront été mis à même de mériter la vision de Dieu, souffriront grandement de n'avoir pas profité de cette possibilité de béatitude surnaturelle, *maximus erit dolor ei, quia amittunt illud quod suum esse possibile fuit.* — *Loc. cit.*

[2] *Sum. theol.*, Iª, q. XII, a. 1.

ses forces. Est-ce imperfection? Non [1]. C'est, au contraire, le caractère de son origine et de sa destinée plus divines que celles des autres créatures; c'est l'indice que Dieu peut lui donner cette perfection ultime de la vie surnaturelle qui, sans être due à aucun titre à la nature, est cependant le dernier terme où la nature puisse être conduite. *Non est aliquid naturæ, sed naturæ finis* [2].

Si la vision béatifique, qui est le terme et l'épanouissement de l'ordre surnaturel, n'est pas en contradiction avec notre nature, à plus forte raison en est-il de même de la grâce et des vertus théologales, qui sont dès ici-bas le commencement de notre vie surnaturelle.

La raison ne peut donc pas nier *a priori* l'ordre surnaturel. Elle ne peut pas non plus, au nom des sciences ou de l'histoire de la nature, nier les faits par lesquels cet ordre surnaturel s'affirme tout d'abord dans la vie de l'humanité.

110. L'hypothèse de l'évolutionnisme, dans la mesure où la science peut arriver à la garantir, ne saurait s'opposer à l'affirmation biblique et dogmatique de l'acte créateur auquel est due l'apparition de l'homme sur la terre.

La transformation d'un organisme purement animal en organisme capable de vie humaine par voie d'évolution naturelle et progressive, serait-elle démontrée, que le croyant n'aurait pas à s'en préoccuper. La Bible et l'Église nous enseignent que Dieu a emprunté à la terre les éléments du corps de l'homme;

[1] Iª IIæ, q. v, a. 5, ad 2um.
[2] Iª, q. LXII, a. 1.

elles ne nous disent pas si la formation de ce corps a été instantanée, ou si l'évolution des espèces animales a préparé peu à peu les éléments terrestres de notre nature à la création spéciale qui a introduit dans le monde matériel une âme spirituelle et a donné à la matière que cette âme devait informer les dispositions nécessaires à ce degré supérieur de vie. Le jour où la science nous aura démontré que l'intelligence humaine et ses idées universelles et abstraites ne sont que le perfectionnement de l'imagination animale et de ses images particulières et concrètes, et qu'en conséquence l'âme spirituelle est l'épanouissement naturel de l'âme sensitive, nous devrons reconnaître que l'Église s'est trompée en nous enseignant que le composé humain est le résultat d'une intervention créatrice, et non point le produit de l'évolution naturelle d'aucune espèce animale. Mais ce jour est loin; il n'arrivera même jamais, car il s'agit ici d'un problème métaphysique qui n'est pas du ressort de la science, telle qu'on l'entend aujourd'hui, au sens restreint de science expérimentale.

En ces conditions, il nous est parfaitement loisible de suivre avec sympathie l'effort des chercheurs qui voudraient trouver, dans le passé, de quoi transformer en certitude l'hypothèse de l'évolution indéfinie du règne animal. Encore faut-il nous garder de l'enthousiasme confiant qui risque de nous faire donner un assentiment précipité à des théories séduisantes par les horizons qu'elles ouvrent à notre imagination.

Ne pouvant donner, en quelques lignes, un exposé de cette question, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage tout récent des PP. Schmidt et Lemonnyer, sur

la Révélation primitive[1]. Le P. Schmidt n'est pas un adversaire *a priori* de la théorie évolutionniste ; il trouve prudent qu'on réserve cette question parmi celles auxquelles la révélation n'a pas répondu et qui relèvent de recherches purement scientifiques. Voici les conclusions du chapitre très documenté où il expose et critique les théories modernes sur l'origine du corps humain.

« La diversité des théories évolutionnistes, diversité allant souvent jusqu'à l'opposition, montre déjà avec toute la netteté possible que la thèse de la descendance animale de l'homme n'est ni certaine, ni même vraiment probable, ainsi qu'on voudrait fréquemment nous le faire croire. Le point précis, en tout cas, où la lignée proprement humaine aurait pris son commencement, demeure entouré d'une profonde obscurité. Nous sommes passés des platyrrhiniens aux lémuriens, puis aux insectivores, pour aboutir ensuite au type primitif des mammifères et finalement au prototype des vertébrés, sans que jamais, parmi ces milliers de formes, on puisse, de façon précise et catégorique, en désigner une seule comme représentant l'ancêtre immédiat dont l'homme serait issu. Il convient d'insister fortement sur ce dernier point...

« D'après la théorie embryologique de Klaatch sous la forme spéciale que lui donnent Kollmann et Ranke, chaque homme, au cours de son évolution, reproduirait les phases jadis parcourues par l'évolution de l'humanité. Tout au début de l'évolution de l'espèce

[1] *La Révélation primitive et les données actuelles de la science* d'après l'ouvrage allemand du R. P. G. Schmidt, directeur de l'*Anthropos*, par le R. P. Lemonnyer, O. P., in-12, Paris, 1914.

humaine, il faudrait placer des races offrant des caractères propres à l'enfance. A ces races primitives appartiendraient les Pygmées, ainsi qu'en témoignent leur petite taille, les proportions existant chez eux entre les membres (prédominance du tronc sur les extrémités), leur crâne élevé et une foule d'autres particularités. Il faut signaler, comme s'accordant parfaitement avec ces indices, le fait que, géographiquement, les Pygmées apparaissent partout comme les races les plus anciennes. Il en est de même au point de vue ethnologique, où l'état de leur civilisation matérielle et spirituelle les signale comme des primitifs entre tous les peuples de la terre...

« De toutes les théories évolutionnistes, c'est donc cette forme de la théorie embryologique qui apparaît comme la plus acceptable, relativement. Mais, indépendamment des multiples difficultés de détail qu'elle soulève toujours, il reste qu'elle ne parvient pas à faire la lumière sur le point précis où se serait effectuée la liaison entre l'homme et les formes antérieures et inférieures desquelles il serait issu... A ne l'envisager que du seul point de vue scientifique, on ne peut la regarder que comme une hypothèse parmi d'autres hypothèses.

« Ajoutons que, si supérieure qu'apparaisse à beaucoup d'égards la théorie embryologique comparée aux autres théories de la descendance, le principe sur lequel elle repose est susceptible d'une autre interprétation. Elle semble s'harmoniser tout aussi bien avec l'idée d'un plan génétique idéal, arrêté d'avance par la sagesse du Dieu créateur, et d'après lequel les diverses catégories d'êtres vivants auraient été produites au temps marqué et dans un ordre déterminé

par leur affinité mutuelle, sans descendre pour autant les unes des autres.

« Il faut cependant reconnaître que, pour le moment, les idées biogénétiques ne semblent pas devoir s'orienter dans cette direction. Il est de fait que pas un peut-être des anthropologistes et des paléontologistes qui comptent, sans en excepter ceux qui sont catholiques, ne repousse absolument l'idée d'évolution, même appliquée à l'homme. Tous sont pareillement d'avis que les indices tendant à suggérer que l'homme descend de formes plus anciennes et inférieures, bien loin de voir avec le temps leur force diminuer, sont devenus, au cours des dix dernières années, et plus nombreux et plus significatifs. A la vérité, le poids de cet argument d'autorité se trouve diminué de façon appréciable du fait que ces anthropologues et paléontologistes ne représentent nullement un bloc homogène, susceptible d'être placé tout entier et en une seule fois dans le plateau de la balance. L'idée qu'ils se font de la manière précise dont cette évolution se serait accomplie, accuse de notables divergences, à ce point que souvent les éléments essentiels de leur démonstration revêtent des significations opposées et vont jusqu'à se détruire mutuellement[1] .»

En cet état de la question, laissons les savants chercher et se débattre, et à qui nierait au nom de la science la création de l'homme, répondons simplement que la science n'est pas compétente sur la question de l'origine de l'âme, que la Bible et l'Église n'ont aucun enseignement de foi sur le mode précis dont Dieu a formé le corps de l'homme du limon de la

[1] *Op. cit.* c. II, p. 112-117.

terre avant de lui donner une âme et qu'enfin, jusqu'à maintenant, la science n'a pas encore pu donner à l'hypothèse de l'évolutionnisme la probabilité d'une opinion qui s'impose.

111. Mais si la théorie de l'évolutionnisme indéfini des formes du règne animal reste une hypothèse aussi peu prouvée que séduisante, l'évolutionnisme limité, qui crée les variétés d'une espèce unique, est un fait d'expérience qui suffit à expliquer la diversité des races humaines et ne permet pas d'opposer cette diversité à l'affirmation de l'unité du premier couple humain.

L'ancienneté de la diversité des races et la fixité des caractères avec lesquels elles nous apparaissent est une objection pour ceux-là seuls qui oublient une des grandes lois de l'évolution, *la loi de caractérisation permanente*. Les particularités acquises sous l'influence des milieux, des habitudes de vie, et transmises par l'hérédité, se fixent peu à peu en caractères ineffaçables dont l'ensemble restreint le champ des déterminations de l'évolution postérieure et fait que les races, comme d'ailleurs les individus, deviennent moins susceptibles de transformations foncières à mesure qu'elles vieillissent. De l'enfant vous pouvez faire, selon l'éducation que vous lui donnez, un matelot, un soldat ou un laboureur ; mais vous aurez beau embarquer un vieux laboureur, vous n'en ferez plus un vrai matelot. Les cellules pigmentaires de l'épiderme ont pu, chez l'homme primitif, s'atrophier ou se développer plus ou moins et se diversifier selon les climats. Une fois ces déterminations fixées par le temps et l'hérédité, les mêmes influences peuvent bien encore produire des effets analogues, bronzer le

corps du blanc, atténuer le noir du nègre, mais non pas avec l'intensité du début[1]. Et ce que nous disons de la couleur vaut pour toutes les autres caractéristiques.

Pour qu'on ait le droit de nous opposer la diversité de races accusée par les plus anciens squelettes humains, il faudrait qu'on pût prouver que le type unique de l'homme primitif n'a pas pu se diversifier assez vite pour donner en temps voulu les différences relevées sur les squelettes en question. Cette preuve est impossible et cette impossibilité apparaîtra manifeste, dès que nous aurons rappelé ces trois faits scientifiques : 1° que l'humanité, dans son tout premier âge, était plus facile à modifier qu'une humanité déjà

[1] Voici les observations que M. Guibert emprunte à ce sujet à MM. de Quatrefages et Élisée Reclus, sur le cas des Anglo-Saxons et des nègres d'Amérique, qui est particulièrement suggestif. « Dès la seconde génération, l'Anglo-Américain présente des altérations qui le rapprochent des races locales. La peau se dessèche et perd son coloris rosé ; le système glandulaire est réduit au minimum ; la chevelure se fonce et devient lisse ; le cou s'effile ; la tête diminue de volume. A la face, les fosses temporales s'accusent ; les os de la pommette deviennent saillants ; les cavités orbitaires se creusent ; la mâchoire inférieure devient massive. Les os des membres s'allongent en même temps que leur cavité se rétrécit, si bien qu'en France et en Angleterre on fabrique, pour les États-Unis, des gants à part, dont les doigts sont exceptionnellement longs.

« Sur cette terre d'Amérique, tout tourne au Peau-Rouge. Depuis cent cinquante ans, le nègre a subi de remarquables changements. Son teint est plus pâle. Sous le rapport de l'apparence extérieure, il a franchi un bon quart de la distance qui le séparait du blanc. Il a perdu son odeur caractéristique, de sorte qu'à ce seul signe on pourrait distinguer un nègre d'Afrique d'un nègre d'Amérique. » *Les origines*, c. v, p. 249.

vieillie ; 2° qu'elle était moins abritée contre les influences climatériques ou autres actions du dehors ; 3° que ces influences pouvaient être et étaient probablement plus actives qu'elles ne le sont aujourd'hui. Ces remarques faites, l'apologiste peut se dispenser d'entrer dans le détail des hypothèses explicatives de chacune des diversités anatomiques des anciens squelettes. M. l'abbé Bouyssonie, qui a essayé de donner cette explication, appelle lui-même son étude[1], pourtant très intéressante, le « roman monogéniste » à opposer au « roman polygéniste ».

112. Nous n'essaierons pas de raconter le « roman polygéniste », mais nous devons signaler les raisons qui, au point de vue purement scientifique, rendent plus probable le monogénisme que nous affirmons au nom de notre foi. Voici ce qu'en écrit le P. Schmidt.

« Darwin lui-même peut ici nous servir de guide. Comme indices caractéristiques de l'unité d'espèce, il signale : 1° la prédominance des caractères semblables, surtout lorsqu'il s'agit de caractères essentiels ; 2° la fécondité indéfinie des unions ; 3° la liaison établie entre les variétés diverses par la présence de formes intermédiaires s'échelonnant sans discontinuité. Or, en ce qui concerne l'homme, tous ces indices se trouvent réunis de façon convaincante.

« La fécondité illimitée des rejetons provenant de l'union de races très éloignées l'une de l'autre était jadis souvent contestée. C'est à présent un fait établi et que nul anthropologue ne met plus en question.

« En dépit de toutes les différences de races, la res-

[1] *Un problème qui se posera (polygénisme et monogénisme)*, dans la *Revue du clergé français*, 1er juillet 1911, p. 32-46.

semblance existe en ce qui regarde les caractères proprement constitutifs. Toutes les races présentent l'attitude et la démarche parfaitement droites, deux mains et deux pieds, la même constitution essentielle du cerveau, pour ne rien dire de la structure du squelette, des organes internes, du nombre des pulsations et respirations, de la température du corps, de la durée de la grossesse, etc. Très remarquables aussi sont les ressemblances qui portent sur des particularités aussi accidentelles que le retroussis du bord des lèvres, la distribution du système pileux sur le corps, la forme spéciale de la poitrine chez la femme.

« Vis-à-vis de ces ressemblances, ce qu'on appelle les caractères propres aux différentes races n'affecte guère que la superficie et leur portée demeure accessoire. Ajoutez à cela que l'origine postérieure de toute une série d'entre eux peut être établie avec une certitude plus ou moins complète...

« De quelque manière que l'on apprécie ces différences entre les races, il est un fait qui ne saurait être négligé. C'est que les races ne forment pas des groupes fermés et que sépareraient de larges fossés.

« Les différentes races finissent par se rejoindre les unes les autres, grâce à toute une série de dégradations à peine perceptibles souvent, et qui s'observent non pas dans une seule direction, mais dans plusieurs. D'où l'existence d'une bonne douzaine de divisions de races proposées par Blumenbach, Geoffroy Saint-Hilaire, de Quatrefages, Cuvier, Prichard, etc., sans qu'il soit possible d'arriver à une entente. N'est-ce pas la preuve frappante qu'il ne s'agit pas en cette affaire de ces différences radicales qui fondent la diversité des espèces, mais de ces différences suscep-

tibles d'être réduites les unes aux autres qui constituent les races diverses au sein d'une même espèce, et qui convergent toutes vers un centre original commun[1]. »

113. L'objection de l'irréductible diversité des langues humaines actuellement en usage tombera, elle aussi, dès qu'on aura signalé que l'absence d'écriture rendait bien plus mobiles et variables les langues primitives et facilitait l'effacement des ressemblances originelles. Certains mots anglais et français des plus usuels ont pu, en quelques siècles, revêtir une prononciation tellement différente qu'on ne reconnaîtrait pas leur identité première sans l'écriture qui en reste le signe et qui en a empêché une altération plus complète. Comment s'étonner que les langues non écrites de peuples totalement séparés les uns des autres par l'émigration aient pu perdre tout ce qu'elles avaient de commun. Renan qui, dans son histoire des langues sémitiques, en 1855, avait pris à son compte cette objection, y a renoncé depuis et écrivait en 1878 : « De la division des langues en familles, il ne faut rien conclure pour la division de l'espèce humaine[2]. »

Depuis que Renan a écrit ces lignes, l'étude des langues comparées a grandement progressé et a rendu de moins en moins probable, au seul point de vue scientifique, l'hypothèse d'une pluralité originelle de langues à diversité radicale et irréductible. « Les linguistes contemporains les plus en vue, Kern, Reinisch,

[1] *Op. cit.*, c. IV, *L'unité du genre humain*, p. 310-313.

[2] Dans la *Revue politique et littéraire*, 16 mars 1878. Citation empruntée à M. Vigouroux, *Les livres saints et la critique rationaliste*, t. IV, p. 96.

Schuchardt, Codrington, etc., sont unanimes à reconnaître que la diversité actuelle des langues ne saurait constituer une objection de principe contre l'hypothèse de leur unité originelle. Et cette hypothèse, ils la regardent même comme la plus vraisemblable au point de vue scientifique, étant donné l'accord de toutes les langues par rapport à l'ensemble des facteurs fonctionnels qui régissent leur structure intime. Toutefois les recherches linguistiques ne sont pas encore assez avancées pour qu'on puisse dès maintenant établir, de façon positive et détaillée, l'unité d'origine de toutes les langues... Mais la linguistique nourrit l'espérance fondée, si les recherches qu'elle poursuit continuent de progresser comme elles l'ont fait jusqu'ici, de pouvoir, dans un temps plus ou moins rapproché, fournir la preuve positive de cette unité d'origine [1]. »

114. En faveur de cette même unité d'origine nous pouvons encore demander des témoignages à la préhistoire et à l'ethnologie.

La préhistoire est la science qui, par la recherche, la collection et le classement des restes des civilisations primitives disparues, arrive à nous donner des renseignements positifs sur la vie de l'humanité avant les temps pour lesquels nous avons des documents écrits. Elle a constaté ce fait que les silex *chelléens* [2], ou-

[1] P. Schmidt, *loc. cit.*, p. 315-321.

[2] La civilisation chelléenne, ainsi appelée du nom du village où ont été trouvés les spécimens caractéristiques de son outillage (Chelles, en Seine-et-Marne), ne nous a laissé d'autres restes d'instruments que des rognons de silex ou des galets de pierre dure taillée à grands éclats sur les deux faces, de manière à former une pointe à une extrémité, tandis qu'à l'autre

tils tout à fait primitifs, appartenant à la civilisation la plus ancienne qui nous ait laissé des débris bien caractérisés, dénoncent un procédé de fabrication uniforme partout où on les retrouve, c'est-à-dire sur une grande partie de la surface du globe. N'est-ce pas l'in-

extrémité, la surface naturelle du rognon ou du galet a été respectée pour permettre à la main de manier, sans se blesser, ce lourd instrument à la façon d'un coup de poing.

A la période chelléenne succède l'acheuléenne, ainsi nommée de Saint-Acheul, près Amiens (Somme), qui perfectionne le coup de poing chelléen et lui ajoute d'autres utilisations plus variées des silex et des éclats de leur taille. La marche ascendante du perfectionnement de l'outillage se constate dans les périodes successives du moustérien, où l'on commence à trouver l'usage du feu, du solutréen, de l'aurignacien, du magdalenien, de l'asylien avec leurs travaux sur os, sur bois de renne et leurs essais de dessin et de peinture. Cette dernière période fait transition entre l'ensemble des périodes précédentes, âge *paléolithique* (de la pierre taillée et non polie) et l'âge *néolithique* (de la pierre taillée et polie), auquel succèdent l'âge de bronze et l'âge de fer, sauf dans les pays où, comme en Égypte, le fer a succédé immédiatement à la pierre polie.

Sur toutes ces étapes de la civilisation primitive on lira avec grand intérêt soit l'histoire résumée qu'en a donnée M. Guibert dans *Les origines*, soit l'exposé très scientifique et très complet qu'en fait M. Déchelette dans son *Manuel d'archéologie préhistorique celtique et gallo-romaine* dont le 1er volume a paru à Paris en 1908.

Plus complet encore est le récent ouvrage de M. de Morgan, *Les premières civilisations*, in-4°, Paris, 1909. Nous en conseillons vivement la lecture *aux théologiens;* nous disons *aux théologiens*, non seulement parce que les théologiens ont besoin d'être au courant des faits que signale ce volume, mais aussi parce qu'ils seront plus en garde que d'autres contre certaines affirmations aventurées qu'on rencontre de-ci de-là dans cet ouvrage. C'est ainsi que, de l'universelle expansion de l'industrie chelléenne dans les deux continents M. de Morgan conclut

dice d'un seul centre primitif d'invention. M. de Morgan lui-même, malgré ses préférences avouées pour l'hypothèse polygéniste, écrit à ce sujet : « La théorie des foyers d'invention multiples satisferait beaucoup mieux l'esprit que celle des migrations et des influences, mais elle a contre elle cette constatation que

(p. 62) à l'existence de l'homme dans l'âge tertiaire : 1° parce que le coup de poing chelléen, même grossier, est le terme d'une longue évolution, étant un instrument trop perfectionné pour qu'il puisse représenter le premier essai d'un être doué d'intelligence : 2° parce que la reproduction partout identique du même type d'outil chelléen présuppose la propagation rapide de cette invention primitive au sein de groupements humains préalablement répandus sur toute la surface de la terre habitable. Ces deux raisons ne nous paraissent pas convaincantes. Pour que la première fût probante, il faudrait qu'on pût établir que, « dans son état primitif, l'homme, différent de l'animal tout au moins par son intelligence, ne possédait aucune industrie, ne connaissant probablement pas le feu, n'avait d'autre langage que le cri et le geste ». Or, de l'aveu de M. de Morgan, « l'existence de cet état ne repose que sur des suppositions » (p. 5). Quant à la seconde raison, nous ne voyons pas pourquoi l'outillage chelléen, tout à fait primitif, n'aurait pas été emporté par les premières peuplades émigrantes partout où elles sont allées. M. de Morgan objecte qu'en ce cas l'outillage chelléen se fût perfectionné au cours de ses longues émigrations (p. 117). Mais ne savons-nous pas qu'à la fin du XVIIIe siècle certaines peuplades de Sibérie vivaient encore l'existence des Moustériens et avec leur outillage (p. 121) ? Ce nous est une preuve, entre beaucoup d'autres, que la vie nomade des peuplades émigrantes, qui vivent de cueillette, de chasse et de pêche, n'est pas favorable au développement de l'outillage industriel, et qu'un outil comme le coup de poing chelléen, qui peut se fabriquer partout et qui partout rend les mêmes services, a pu être employé sans transformation par les émigrés, longtemps après qu'il avait été perfectionné dans les habitats plus favorables à la vie sédentaire et par conséquent à la constitution de foyers de civilisation et de progrès industriels.

dans le monde entier les types (d'outils) paléolithiques sont absolument semblables et qu'il est malaisé de concevoir plusieurs inventeurs, indépendants les uns des autres, parvenant simultanément au même résultat [1] ».

L'ethnologie est la science qui « a pour objet l'origine et l'évolution de la civilisation tant matérielle que spirituelle [2] », et en particulier l'histoire des peuples non civilisés ou de culture inférieure. C'est une vérité de plus en plus reconnue que ces peuples représentent les différents stades d'évolution par lesquels ont autrefois passé les peuples civilisés [3]. En étudiant et en comparant les divers éléments de la culture particulière à chacun de ces peuples, leurs armes, leur mobilier, leurs usages, leurs lois sociales, leurs thèmes mythologiques, leurs idées morales et religieuses, on s'est aperçu qu'on pouvai y reconnaître des groupements très déterminés, des ensembles de formes matérielles et spirituelles de vie, constituant chacun un tout organique qui embrassait tous les besoins de la vie d'un peuple. Dans les tribus où l'on trouve telle forme donnée d'armes et d'outils, on retrouve parallèlement tels usages

[1] *Op. cit.*, c. IV, *L'homme paléolithique*, p. 117, note 2.

[2] P. Schmidt, *op. cit.*, p. 322.

[3] Il importe de noter que cette évolution n'a pas été, même au point de vue de la civilisation matérielle, universellement progressive. « L'hypothèse d'une régression vers l'état sauvage et la barbarie se vérifie pour un assez grand nombre de peuples non civilisés existants. Toutefois ces dégénérés ne représentent, parmi les non-civilisés, qu'une minorité. La grande masse des non-civilisés ne sont pas des dégénérés; ce sont des retardataires qui se sont immobilisés à l'une des étapes de la civilisation humaine. » *Op. cit.*, p. 78.

sociaux, tels thèmes mythologiques, telles idées morales ou religieuses. C'est ce qu'on a appelé des *cycles culturels*. Les mêmes *cycles culturels* sont alors apparus dans des tribus fort éloignées les unes des autres, en Océanie et dans l'Afrique centrale, dénonçant évidemment leur commune dépendance d'un centre d'origine où ce cycle s'est formé et d'où les tribus l'ont emporté en émigrant. Car s'il est possible d'imaginer que l'homme a pu avoir une même idée, inventer un même outil en différents endroits de la terre, il est tout à fait invraisemblable qu'on ait pu avoir, en différentes parties du globe, le groupement identique des intelligences, des volontés et des circonstances requises pour la constitution du même *cycle culturel*.

Nous ne pouvons entrer dans plus de détails sur la méthode, les difficultés, le caractère très objectif de ces études récentes sur les *cycles culturels*[1]. Nous signalerons seulement les conclusions qu'elles n'ont pas encore prouvées, mais qu'elles donnent déjà comme probables.

[1] A qui voudrait s'initier à ces études nous signalons comme introduction les articles du P. Schmidt parus dans la *Revue des sciences phil. et théol.* : *Voies nouvelles en science comparée des religions et en sociologie comparée*, 1911, t. v, p. 46-74; *Phases principales de l'histoire de l'ethnologie*, 1913, t. vii, p. 26-45; *La méthode de l'ethnologie*, 1913, t. vii, p. 218-244. Les principaux représentants de ces nouvelles recherches sont Fritz Graebner et Bernhard Ackermann, tous deux assistants au *Museum für Völkerkunde* de Berlin et W. Foy, directeur du *Städtischer Museum für Völkerkunde* de Cologne. Le P. Schmidt, supérieur de la Société des missionnaires de Steyl, Hollande, est fondateur et directeur de la revue internationale de linguistique et d'ethnologie *Anthropos*, à laquelle collaborent des missionnaires de toute nationalité et de toutes les parties du monde.

« La plus ancienne humanité, et dans le lieu même de son origine, aurait développé les premiers éléments de sa civilisation matérielle et spirituelle qu'elle aurait ensuite emportés avec elle au cours de ses migrations dans les différentes parties du monde. De nouvelles créations de ces éléments culturels primitifs seraient dès lors devenues impossibles, parce que superflues. Comme lieu d'origine et point de départ de cette civilisation, l'Australie et l'Amérique doivent certainement être écartées. Il en est de même très probablement de l'Afrique et, semble-t-il, de l'Europe. Seule l'Asie paraît convenir. C'est d'Asie encore, vraisemblablement, que partirent, à intervalles indéterminés, ces migrations nouvelles qui, après la diffusion de la civilisation primitive dans les différentes parties du globe, y portèrent successivement les civilisations, chaque fois plus élevées, qui pouvaient s'être constituées entre temps à leur point de départ asiatique [1]. »

Après ce que nous venons de dire, à peine est-il besoin de signaler aux jeunes qu'ils n'ont pas à s'inquiéter de la distinction que font fréquemment aujourd'hui les auteurs d'histoire ancienne, entre les peuples autochtones, primitifs habitants du pays, et les peuples émigrants qui sont venus ensuite. Ou bien le savant qui emploie cette distinction veut simplement nous dire qu'avant les peuples dont l'histoire retrouve la voie d'émigration, il y avait déjà dans le pays en question des habitants antérieurement installés, dont il est pour le moment impossible de dire le lieu d'origine, et nous pouvons bien permettre qu'on em-

[1] P. Schmidt, *op. cit.*, c. IV, p. 324.

ploie le mot autochtone pour distinguer ces races primitives des races à migrations connues. Ou bien le savant prétend affirmer l'existence de diverses races autochtones, au sens absolu du mot, nées indépendamment les unes des autres dans les divers pays du monde, et son affirmation n'a plus alors aucune valeur scientifique, elle n'est plus qu'une hypothèse gratuite, car la science n'a pas le droit de nier l'émigration de certaines races préhistoriques, pour cette seule raison qu'elle n'en retrouve pas les traces [1].

L'Église ne nous impose donc pas une croyance contraire à la science, quand elle nous enseigne que tous les hommes sont frères, descendants d'une seule et même famille. Sa doctrine sur l'état intellectuel, religieux et moral du premier homme n'a rien non plus d'antiscientifique, pourvu qu'on n'en exagère pas la portée.

115. Le fait que la civilisation *chelléenne* paraît avoir précédé partout les autres civilisations [2] rend

[1] Comment d'ailleurs les premières familles humaines dispersées à travers le monde auraient-elles pu laisser quelque trace d'émigration qui les empêchât de paraître autochtones, puisque la qualité d'émigrants se conclut principalement de la différence des races nouvellement arrivées avec celles qui occupaient précédemment le pays ? Les premiers émigrants n'ont pas trouvé de préoccupants.

[2] « La civilisation chelléenne semble avoir précédé partout les autres civilisations. Flinders Petrie et de Morgan l'ont signalée dans les alluvions anciennes du Nil, et elle a été rencontrée dans toute l'Europe (sauf la région la plus septentrionale), en Syrie, en Palestine, en Perse, dans les Indes et le Sahara, en Algérie, chez les Somalis, au Cap, au Congo, au Gabon et en Amérique. » Guibert, *Les origines*, 2e éd., Paris, c. VII, p. 308.

bien improbable l'existence d'un foyer primitif de civilisation supérieure où l'homme eût été dès le début en possession d'un certain outillage et d'une somme respectable de connaissances expérimentales, trésor que les familles émigrantes auraient en partie dissipé dans la solitude et les difficultés de leurs voyages de dispersion, en attendant que de nouvelles migrations le leur rapportent augmenté. Cette hypothèse, qui nous a longtemps souri, paraît aujourd'hui difficilement soutenable. L'homme primitif n'avait très probablement à sa disposition qu'un outillage fort restreint, ce qui suppose une somme fort restreinte aussi de connaissances expérimentales. Il n'y a pas là de quoi troubler le catholique et le mettre dans l'alternative de prendre parti pour la science ou pour la foi.

La foi ne nous oblige pas à croire qu'Adam était largement outillé et pleinement au courant de l'utilisation pratique des réalités matérielles mises à son service. La Bible elle-même rend témoignage à l'évolution progressive du culte, des arts et de l'industrie, puisqu'elle mentionne l'introduction d'un nouveau mode d'honorer Jahvé (Gen., IV, 26), l'invention des instruments de musique (*ibid.*, 21) et l'origine de la tribu des forgerons (*ibid.*, 22). Ce que nous sommes obligés de croire, c'est que, même après son péché, Adam garda la connaissance de Dieu et des vérités nécessaires à la vie morale et religieuse de l'humanité. A cet enseignement de foi s'ajoute un enseignement garanti par l'assentiment à peu près unanime des Pères et des théologiens : c'est qu'avant son péché, Adam avait du monde une science infuse qui lui eût permis, s'il l'avait gardée, de faire l'éducation de ses

enfants de façon à leur éviter les longs et pénibles tâtonnements qui ont marqué l'évolution de l'humaine civilisation.

Évidemment il devient difficile d'accepter, qu'Adam avant son péché, ait connu, *de connaissance actuelle et pratique*, tout ce que l'humanité pouvait apprendre dans la suite, comme on pourrait le penser en lisant certains théologiens. Il faudrait alors supposer une miraculeuse oblitération de mémoire qui eût ravi instantanément au premier homme tout l'acquis de cette connaissance. Mais si l'on songe que l'idée infuse par lumière surnaturelle ne devient actuelle et pratique, n'entre dans l'imagination et la mémoire sensitive, dans le jeu normal de notre connaissance naturelle, que par l'expérience qu'on en fait, qu'avant d'être devenue pratique elle dépend totalement de l'influx surnaturel qui la cause, et disparaît avec lui, qu'Adam n'a pas dû vivre fort longtemps de la vie d'innocence, on n'est pas surpris que nos premiers parents pécheurs n'aient pas tiré grand bénéfice de leur science infuse d'avant le péché, et se soient trouvés, après leur faute, fort dépourvus de connaissances expérimentales dont l'absence allait se faire rudement sentir dans les nouvelles conditions de vie qui leur étaient faites.

116. Il ne faudrait cependant pas nous représenter Adam comme une de ces caricatures de sauvage que les théoriciens d'un évolutionnisme tout à fait simpliste nous mettent à l'origine de l'humanité.

« D'après leur manière de concevoir les choses, il faudrait placer au début de l'évolution humaine tout ce qu'il y a de plus imparfait et de plus inférieur. Et ce sont les éléments de ce genre qu'on cherche avant toute autre chose, dans le vaste champ des peuples

non civilisés, pour les mettre ensuite, à peu près indistinctement, en un seul tas. Tout ce qu'on peut découvrir, dans ce domaine immense, de grossier, de mal venu, de stupide et d'étrange — faut-il faire remarquer qu'une bonne partie de tout cela se rencontre ailleurs que chez les peuples non civilisés — on le place au début de l'évolution humaine, et d'autant plus haut qu'il offre ces caractères à un degré plus marqué. Et à partir de là on dispose les degrés successifs d'une ascension régulière vers le plus parfait, le plus élevé, le plus noble, le plus intelligent. Puis, à cette marche ascendante, on décerne le nom d'évolution humaine. Il n'y a pas lieu de s'étonner, dans ces conditions, si les débuts de l'humanité font l'impression d'être inférieurs, à peine humains, et qu'il faille du temps pour que les rayons lumineux de l'intelligence et de la civilisation pénètrent cet affreux chaos.

« Mais, de plus en plus, une autre méthode se fraye sa voie. Elle s'attache tout d'abord à multiplier les laborieuses recherches de détail, particulièrement dans le domaine linguistique et dans celui de la civilisation matérielle. Puis, à l'aide des résultats ainsi obtenus, elle établit une série graduée de couches culturelles, en dehors de toute intervention d'appréciations subjectives. Et finalement, elle déduit une marche de l'évolution humaine qui s'écarte étonnamment des constructions *a priori* de l'ancienne école.

« Il apparaît que la civilisation matérielle a eu réellement d'humbles, simples et même pauvres commencements, encore que le feu sacré d'une intelligence vraiment humaine y brille déjà. Naturellement l'évolution intellectuelle a pu tirer profit de

cette activité civilisatrice extérieure qui allait se développant toujours. Elle a pu gagner en habileté formelle [1] ; elle a pu accumuler une quantité de connaissances particulières. Mais il n'existe pas de peuple, si primitif soit-il, qui ne présente, en toute réalité et vérité, une pensée et une activité spirituelle largement développées. Nous découvrons même qu'un certain temps après les premiers débuts de l'évolution des peuples, une zone commence à se former, dans laquelle une pensée d'allure singulière et procédant par bonds se met à développer jusqu'à une hauteur surprenante de singulières et étranges conceptions. De façon beaucoup plus étendue encore nous voyons une évolution analogue et représentant une dégénérescence envahir le domaine religieux et moral. Naturellement ce que nous trouvons au début de l'évolution, ce sont des formes d'une extrême et enfantine simplicité. Mais plus nous nous rapprochons de ce début lui-même, moins nous rencontrons d'absurdités et de déformations, plus nous découvrons d'éléments réellement purs et élevés. Toute cette complexité et toute cette richesse de plus en plus marquées que nous offrent les périodes plus récentes ne sauraient racheter cette intime dégradation que nous voyons progresser du même pas.

« Cette description générale des premiers commencements des peuples, dont nous venons d'indiquer les grandes lignes, s'applique à l'ensemble des tribus Pygmées, Négrilles du centre africain, Andamanais, Semang de Malacca, Negritos des Philippines et,

[1] Maniement du langage, du raisonnement, analyse et association des idées.

dans une certaine mesure, Bochimans, c'est-à-dire à ces races humaines de petite taille qui, d'après les plus récentes recherches, appartiendraient ethnologiquement et aussi, semble-t-il, anthropologiquement, aux peuples les plus anciens que nous puissions atteindre, à ces peuples en qui l'on croit reconnaître les marques distinctives de l'enfance de l'humanité[1]. »

« Nulle part, parmi les peuples non civilisés, ne se rencontre une plus intime et compréhensive union de la religion et, dans le cas d'une religion théiste, avec la morale[2] », avec une morale beaucoup plus pure et plus élevée que celle de sauvages plus civilisés[3].

« Ce n'est pas tout. Ces peuples eux-mêmes, pour primitifs qu'ils soient, ne représentent déjà plus l'état initial de l'humanité. Ils sont eux-mêmes le fruit d'une évolution. D'autre part, tout ce que nous pouvons connaître en matière d'évolution naturelle de l'humanité sur le terrain religieux représente un mouvement de décadence. Dans ce cas, les lois ethnologiques elles-mêmes nous autorisent à affirmer positivement la réalité de cette décadence. Ces peuples, en effet, se sont arrêtés dans leur développement. Or, selon l'adage de Lagarde, dès qu'un peuple cesse de progresser, il commence tout de suite à rétrograder. Partout dans la

[1] P. Schmidt, *La révélation primitive*, c. II, par. III. *Condition spirituelle du premier homme*, p. 156-159.

[2] *Ibid.*, p. 184.

[3] Voir dans le même ouvrage du P. Schmidt les détails que nous ne pouvons pas donner ici sur la religion et la morale des primitifs. Nous avons donné quelques détails sur la religion des primitifs dans notre premier volume, *Apologétique*, c. x, p. 212-213, d'après le livre de Mgr Le Roy, *La religion des primitifs*, Paris, 1909.

vie de l'esprit se vérifie la loi connue : « Qui n'avance pas recule. » Nous avons donc le droit, sans quitter le terrain scientifique, de supposer chez ces peuples eux-mêmes un certain degré de déchéance religieuse par rapport à l'état initial. »

A quel titre, dès lors, pourrions-nous récuser les témoignages de la Bible sur l'état d'âme du premier homme et refuser de croire qu'il a reçu, par révélation intérieure ou extérieure, et peut-être par l'une et l'autre, avant et après son péché, la notion des vérités surnaturelles essentielles dont il avait besoin pour reprendre, avec la grâce du Rédempteur promis, le chemin du salut, y conduire ses enfants, et laisser en héritage au genre humain des sentiments de foi, d'espérance en Dieu, de croyance à une autre vie, qu'aucune déchéance n'a pu totalement effacer? Bien loin de contredire cet enseignement, la science nous invite à l'accepter, non seulement l'ethnologie, mais encore la préhistoire qui reconnaît le caractère religieux de la sépulture des plus anciens fossiles humains jusqu'ici retrouvés. Ce n'est pas la science non plus qui niera la possibilité d'une déchéance religieuse et morale s'accentuant parallèlement au progrès de la civilisation matérielle et même de la pensée philosophique, puisqu'elle constate ce phénomène chez des peuples dont nous savons très bien l'histoire.

117. Cette déchéance, que nous raconte la Bible, ne fut cependant jamais si profonde que la société humaine, dans son ensemble ou du moins dans ses meilleurs représentants, perdît la conscience du haut idéal moral et du bonheur auquel l'homme est invité. Le sentiment du contraste de cet idéal avec les misères de la réalité a-t-il pu suffire à faire imaginer tous les

mythes qui ont quelque analogie avec le récit biblique du péché originel ? Nous ne saurions le nier avec assurance, ni par conséquent arguer de l'existence de ces légendes chez les peuples les plus divers, pour conclure démonstrativement à l'existence d'une tradition primitive. Mais on ne peut pas nier non plus qu'une tradition primitive puisse être à l'origine de tous ces récits, et encore bien moins prétendre que l'enseignement de l'Église catholique sur le péché originel soit un mythe, pour la seule raison qu'il y a, chez les peuples anciens ou sauvages, des fables qui ont quelque similitude avec un fait dont l'historicité nous est garantie par l'autorité de la révélation.

118. On ne peut pas davantage rejeter le dogme du péché originel sous prétexte qu'il est un défi à la justice et à la bonté de Dieu. Les objections faites de ce chef ne tiennent pas devant l'exposé que nous avons donné, d'après saint Thomas, du dogme catholique.

C'est sans doute une injustice que les enfants soient punis de peines positives pour un crime auquel ils n'ont eu aucune part ; mais ce n'est pas une injustice qu'ils n'héritent pas des biens que leur père devait leur transmettre et qu'il a dissipés par sa propre faute. Il serait sans doute déraisonnable d'imputer à péché personnel au fils d'un ivrogne les tares d'alcoolisme qui l'inclinent au vice de son père ; mais l'Église ne nous enseigne pas que le péché originel nous est péché personnel. Seulement, comme notre déchéance ne nous atteint pas uniquement dans les biens extérieurs ou dans les dispositions du corps, comme la privation de grâce qu'elle entraîne dans l'âme unie à la matière reçue d'Adam est la privation d'un bien d'ordre spirituel, l'absence d'une disposition morale que Dieu

voulait en nous et dont nous sommes privés par un effet de l'humaine volonté du père de notre nature, c'est en toute vérité que l'Écriture nous appelle *fils de colère par nature*[1] et que l'Église qualifie de *péché de nature* l'état dans lequel nous naissons actuellement, et c'est en toute justice que Dieu refuse la vision béatifique à qui n'a pas la grâce, germe de la vie surnaturelle.

119. On pourrait peut-être trouver qu'en cette justice il n'y a pas grande manifestation de bonté, si Dieu avait abandonné le genre humain à toutes les conséquences du péché ; mais le pardon et la grâce de la rédemption promise ont immédiatement suivi la faute. C'est à tous les hommes qu'est offerte cette grâce, sous bien des rapports meilleure que la première, puisqu'elle nous a donné l'Homme-Dieu, et qu'au lieu de nous éviter la souffrance, elle nous apporte la force d'en triompher et de grandir par ces mêmes épreuves qui devraient nous diminuer.

Bien loin que le dogme du péché originel soit difficile à concilier avec la bonté de Dieu, c'est grâce à lui que nous comprenons comment notre vie actuelle, avec ses misères morales et physiques, peut encore être l'œuvre d'un Dieu bon. Sans doute il faut reconnaître que Dieu aurait pu nous créer tels que nous sommes actuellement[2] avec les mêmes facultés, les mêmes causes intrinsèques de faiblesse. Mais il n'en reste pas moins vrai qu'abstraction faite de la grâce, l'homme,

[1] *Eramus natura filii iræ.* Ephes., II, 3.

[2] Saint Pie V a condamné la proposition suivante de Baius : *Deus non potuisset ab initio talem creare hominem qualis nunc nascitur.* Cf. *Enchir.*, n. 1055 (935).

dans l'état actuel, privé des secours qu'il aurait eus dans l'état de nature pure, est dans l'impossibilité morale d'accomplir toute la loi naturelle, bien qu'il reste libre et responsable. Ce n'est pas seulement l'Église qui nous enseigne cette vérité ; l'expérience ne nous la laisse que trop deviner ; et il nous paraît difficile de mettre pareille situation au compte de l'ordonnance primitivement déterminée par une providence paternelle qui doit donner à ses créatures la possibilité d'arriver à leur fin. De là vient que saint Thomas affirme que, de la seule considération des conditions actuelles de notre vie, nous pouvons conclure probablement à l'existence du péché originel. Le saint docteur n'hésite pas à reconnaître que nos infirmités physiques et morales sont les effets de notre nature d'esprit incarné, mais il ajoute : « Bien que ces infirmités paraissent absolument naturelles à l'homme quand on considère l'humaine nature dans ses éléments inférieurs, on peut cependant prouver avec quelque probabilité que ces infirmités ont un caractère pénal, quand on considère la divine Providence et la dignité de la partie supérieure de la nature humaine, et c'est ainsi qu'on peut conjecturer que le genre humain a été, à l'origine, souillé de quelque péché[1]. »

Une fois que nous avons reconnu cette vérité et que nous avons appris en même temps comment le remède

[1] ... *Hujusmodi defectus, quamvis naturales homini videantur absolute, considerando humanam naturam ex parte ejus quod est in ea inferius, tamen, considerando divinam Providentiam et dignitatem superioris partis humanæ naturæ, satis probabiliter probari potest hujusmodi defectus esse pœnales; et sic colligi potest humanum genus peccato aliquo originaliter esse infectum.* — *Contra gentes*, l. IV, c. LII.

à nos misères est dans la croix de Jésus, nous voyons s'éclaircir la question troublante du problème du mal. Nous comprenons mieux comment, dans les fautes des hommes, il y a plus d'ignorance et de faiblesse que de malice et comment la réparation de ces fautes est dans l'effort et la patience que nous demande la lutte contre nos misères physiques. Nous estimons davantage le bien que la grâce de Dieu arrache à notre infirmité, et nous avons meilleure confiance dans le jugement miséricordieux d'un Dieu qui, connaissant notre faiblesse native et nous ayant donné son Fils comme sauveur, ne peut qu'assurer largement une œuvre de salut à laquelle sa gloire est si directement intéressée.

120. Cet espoir est autrement garanti et réconfortant que celui de l'âge d'or que réserverait la science à nos arrière-petits-enfants dans un avenir indéfiniment reculé. Il est bien vrai que la science apporte chaque jour de nouvelles satisfactions à nos inclinations sensibles. Il est bien vrai qu'en perfectionnant les engins de guerre elle monopolise de plus en plus l'emploi de la force aux mains de quelques grandes organisations sociales, ce qui rend les guerres particulières moins fréquentes et les mœurs plus douces. Mais à côté de ces bons résultats, le progrès de la civilisation matérielle en a d'autres qui n'améliorent pas la situation des sociétés où il se développe. Il excite encore plus de convoitises qu'il n'en satisfait, même chez ceux qui bénéficient le plus de ses avantages sans y trouver le bonheur ; à plus forte raison ne donne-t-il pas la paix à la foule des manœuvres qui y travaillent sans en profiter. S'il rend plus difficile l'emploi de la violence, il offre un champ plus vaste aux exploits des habiletés sans conscience, et la cor-

ruption qu'il met plus séduisante à la portée de tous a ruiné toutes les sociétés qui ont joui pacifiquement d'une civilisation plus affinée, quand elles n'ont pas pu ou pas voulu user du seul remède qui puisse combattre efficacement les conséquences du péché originel, de la force régénératrice qu'offre au monde son seul vrai Rédempteur, le Christ Jésus.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

TÉMOIGNAGES ET ORIGINES DE LA RÉVÉLATION

I. Le Magistère de l'Église.

II. La Tradition.

III. L'Écriture Sainte.

IV. Le Créateur.

V. La Créature.

VI. La Providence.

VII. L'Ordre surnaturel. Adam et le péché originel.

Impr. Letouzey et Ané, 87, boul. Raspail, Paris-VI. R. C. : 49.141

CRITIQUE

ET

CATHOLIQUE

DU MÊME AUTEUR

Critique et Catholique. I. Apologétique. 6[e] édition. Paris, Letouzey et Ané, 1924, in-18, xiv-395 pages. **5 »**

Vie de sainte Catherine de Sienne, *par le bienheureux Raymond de Capoue, son confesseur.* Traduction du texte original latin. Paris, Lethielleux, 1904, in-8° écu avec gravures, xii-497 pages.......................... **4 »**

CRITIQUE
ET
CATHOLIQUE

PAR

Le P. Ét. HUGUENY, O. P.

PROFESSEUR

AU COLLÈGE THÉOLOGIQUE DU SAULCHOIR

II

APOLOGIE DES DOGMES

DEUXIÈME PARTIE

LES MYSTÈRES DU SALUT

PARIS

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

87, BOULEVARD RASPAIL, VI[e]

—

1924

Cum permissu superiorum.

IMPRIMATUR
Parisiis, die 27 maii 1914,
H. Odelin,
v. g.

CRITIQUE ET CATHOLIQUE

APOLOGIE DES DOGMES

DEUXIÈME PARTIE

LES MYSTÈRES DU SALUT

« Jésus vint à Nazareth, où il avait été nourri, et il entra selon son habitude, le jour du sabbat, dans la synagogue et il se leva pour lire. On lui donna le livre du prophète Isaïe. Ayant déroulé le livre, il y trouva l'endroit où il était écrit ce qui suit : *L'esprit du Seigneur est sur moi, c'est pourquoi il m'a oint, il m'a envoyé évangéliser les pauvres, guérir les cœurs blessés, annoncer la délivrance aux captifs, la vue aux aveugles, renvoyer soulagés les brisés, prêcher l'année de faveur du Seigneur et le jour de la punition.* Ayant alors plié le livre, il le remit au serviteur et s'assit. Tous les regards, dans la synagogue, étaient fixés sur lui. Alors il commença de leur dire : Ce que vous entendez aujourd'hui est l'accomplissement de cette prophétie. » Luc, IV, 16-21.

Annoncer aux hommes leur salut, leur proposer et

leur apporter les moyens de retrouver la lumière de vérité qui doit les guider, l'énergie qui doit libérer leur cœur de l'esclavage du péché, la grâce divine qui les délivrera de la mort et les conduira à la vie éternelle, tel est en effet l'objet de l'évangile, de la révélation chrétienne. Si cette révélation nous parle de la très sainte Trinité, c'est pour nous mieux faire connaître le Père et pour nous apprendre que le Verbe, fils unique du Père, s'est incarné, qu'il nous a rachetés, nous méritant par sa passion une grâce qu'il nous distribue par les sacrements, qui grandit en nous sous l'action du Saint-Esprit et qui s'épanouira au ciel en mystère de joie. C'est même encore pour nous aider à profiter de cette grâce et pour faciliter notre salut que nous est annoncé le mystérieux châtiment des endurcis. Tous ces mystères, objet de la prédication évangélique, sont, dans le dessein de Dieu, *mystères de salut;* puissent-ils l'être en fait pour ceux qui liront ces lignes et pour celui qui les écrit!

CHAPITRE PREMIER

LA TRINITÉ ET L'INCARNATION; LA VIERGE MÈRE

121. *Enseignement catholique : le symbole de Nicée et la définition de Chalcédoine.* — 122. *Les négations contemporaines.* — I. LE DOGME ET L'HISTOIRE. 123. *La réponse de l'histoire. La Trinité dans l'Ancien Testament,* — 124. *dans l'évangile,* — 125. *dans les épîtres de saint Paul.* — 126. *La formule trinitaire du baptême.* — 127. *La prétendue identification du Christ et de l'Esprit dans saint Paul.* — 128. *Le nom de Dieu réservé au Père.* — 129. *Parité de la doctrine trinitaire de saint Jean et de celle de saint Paul.* — 130. *Le prologue du quatrième évangile.* — 131. *L'énigme de l'origine des écrits johanniques.* — 132. *La Trinité dans la première épître de saint Clément,* — 133. *dans les épîtres de saint Ignace,* — 134. *dans la Didachè.* — 135. *L'origine de la théologie trinitaire d'après les rationalistes.* — 136. *Réfutation des objections contre l'historicité du récit de la conception virginale.* — 137. *Le logos de saint Jean n'est pas celui de Philon.* — 138. *La Trinité dans les apologistes,* — 139. *dans les écrits de saint Irénée,* — 140. *au commencement du* IIIe *siècle,* — 141. *dans l'Église romaine.* — 142. *La lettre du pape Denys.* — 143. *Conclusion et limites de l'apologie historique du dogme trinitaire.* — II. LE DOGME ET LA RAISON. 144. *Pas d'absurdité dans l'énoncé des dogmes de la Trinité et de l'Incarnation.* — 145. *Exposé du dogme de la Trinité emprunté au P. Lacordaire.* — 146. *Exposé théologique de l'Incarnation.* — 147. *La vierge Marie mère de Dieu et des hommes.* — 148. *Le dogme n'est lié qu'à la philosophie élémentaire du sens commun.* — 149. *Valeur analogique des formules dogmatiques.*

121. La révélation du mystère de la très sainte Trinité a été en fait très étroitement liée à celle du mystère de l'Incarnation. C'est l'affirmation de la

divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, Verbe fait chair, Dieu et homme en même temps, qui a posé très explicitement la question de la pluralité des personnes dans l'unité de la nature divine. C'est sur le caractère de cette distinction personnelle dans l'identité de nature entre le Père et le Fils qu'a porté le principal effort de la réflexion théologique dans les premiers siècles du christianisme. La solution de la question relativement au Saint-Esprit n'a été qu'un corollaire de la solution adoptée relativement au Fils. Les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation n'ont donc eu longtemps qu'une même histoire; et c'est de cette commune histoire qu'on prétend tirer aujourd'hui les principales difficultés contre notre croyance. Voilà pourquoi, ayant à répondre non seulement aux objections métaphysiques qui sont diverses pour l'un et l'autre dogme, mais encore aux difficultés qu'on nous oppose au nom de leur commune histoire, nous en esquissons l'apologie dans un seul et même chapitre où, après avoir rappelé les définitions qui les précisent, nous verrons comment ces définitions ne nous obligent pas plus à fausser l'histoire de la tradition qu'à renier les principes de la métaphysique.

De l'enseignement catholique relativement aux mystères de la Trinité et de l'Incarnation, nous ne pouvons citer résumé plus authentique que le symbole chanté chaque dimanche dans toute l'Église, et qui porte le nom de symbole de Nicée, parce qu'il reproduit presque littéralement la plus grande partie de la profession de foi rédigée contre les ariens par le premier concile de Nicée[1]. Ce symbole, dans sa

[1] Voici la traduction littérale du texte grec de Nicée. Nous

rédaction actuelle, n'est probablement l'œuvre d'aucun concile général ; mais il est d'usage constant et universel dans les deux Églises latine et orientale depuis le VII[e] siècle au moins[1]. Voici la traduction

mettons en italiques les passages omis dans notre symbole actuel : « Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, créateur de toutes choses visibles et invisibles. Et en un seul Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, fils unique engendré du Père, *c'est-à-dire de l'essence du Père*, *Dieu de Dieu*, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré, non point fait, consubstantiel au Père, par lequel tout a été fait, *ce qui est dans le ciel et ce qui est sur la terre*, qui, à cause de nous hommes et pour notre salut, est descendu, s'est incarné et s'est fait homme, a souffert et est ressuscité le troisième jour et est monté aux cieux, et qui viendra de nouveau juger les vivants et les morts. Et à l'Esprit-Saint. *Quant à ceux qui disent qu'il fut un temps où le Fils de Dieu n'était pas, qu'avant d'être engendré il n'était pas, et qu'il a été fait de rien, ou d'une autre substance ou essence ou qu'il est créature, ou changeable, ou muable, l'Église catholique et apostolique les anathématise.* » On trouvera le texte original dans l'*Enchir.*, n. 54 (17 et 18).

[1] On a cru longtemps que notre symbole actuel de la messe du dimanche était le symbole de Nicée revisé et complété au I[er] concile de Constantinople, 381. Mais Tillemont a retrouvé dans l'*Ancorat* de saint Épiphane, n. CXX, *P. L.*, t. XLIII, col. 233-235, une profession de foi où se trouvent déjà toutes les particularités de notre symbole. Comme l'*Ancorat* a été écrit de 373 à 374, le symbole qu'on y lit n'a pu qu'être approuvé et adopté et non point tout d'abord rédigé par le concile de 381. Harnack semble bien avoir prouvé que le concile de Constantinople n'a même pas pu faire de cette profession de foi son symbole officiel. Nous savons en effet, par ce qui nous reste de leurs décisions authentiques, que les Pères de Constantinople tenaient par-dessus tout à confirmer la teneur du symbole de Nicée et à affirmer contre les pneumatomaques la consubstantialité du Saint-Esprit avec le Père et le Fils. En ces conditions, ils ne pouvaient adopter un symbole qui omettait une formule du symbole de Nicée aussi importante que celle-ci : *de la substance du Père*,

littérale du texte grec[1]. Nous mettons en italiques tout ce qui est addition au symbole rédigé par les Pères de Nicée.

Dieu de Dieu, qui, dans ses additions, ne disait rien de la consubstantialité du Saint-Esprit avec le Père et le Fils niée par les pneumatomaques, et qui contenait une formule supprimée à Nicée dans le symbole d'Eusèbe, parce qu'on pouvait s'en servir pour nier l'éternité du Fils : *engendré... avant tous les siècles*. D'ailleurs saint Grégoire de Nazianze, qui assistait au concile de Constantinople, écrivant peu de temps après à Cledonius des lettres dogmatiques dans lesquelles il se plaint que le symbole de Nicée n'est pas suffisamment explicite sur la question du Saint-Esprit (lettre CII, *P. G.*, t. XXXVII, col. 193), ne dit rien du complément qu'y aurait ajouté le récent concile. Un théologien romain, Vincenzi (*De processione Spiritus Sancti*, Romæ, 1878), a essayé de prouver que non seulement notre symbole n'avait pas été rédigé au premier concile de Constantinople, mais que la mention qu'on en trouve à deux reprises dans les actes du concile de Chalcédoine (451) était due à une interpolation. Harnack ne va pas aussi loin et établit avec beaucoup de vraisemblance que ce symbole est une revision du symbole primitif de Jérusalem, revision faite par saint Cyrille pour le rapprocher du symbole de Nicée. Saint Cyrille de Jérusalem, qui était alors soupçonné de quelque complaisance pour les semi-ariens, aurait lu au concile de Constantinople la profession de foi qu'il avait ainsi composée. Cette profession de foi aurait été approuvée et jointe, dans les archives, aux actes du concile comme l'ont été les professions de foi d'Eusèbe à Nicée, de Charisius à Éphèse, d'Hosius à Sardique. Au temps du concile de Chalcédoine, les officiers de la cour impériale auraient retrouvé cette profession de foi dans les documents du concile de 381 et l'auraient présentée comme l'œuvre de ce concile. C'est à partir de son approbation solennelle à Chalcédoine qu'elle s'est répandue peu à peu dans toute l'Église. Cf. l'article de Harnack, *Konstantinopolitanisches Symbol*, dans la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* d'Albert Hauck, Leipzig, 1902, t. XI, p. 12-28. Voir aussi l'*Histoire des conciles* d'Hefele, traduction Leclercq. Paris, 1908, t. II, 1re partie, p. 11, n. 5.

[1] On trouvera le texte original dans l'*Enchir.*, n. 86 (47). La

« Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, créateur *du ciel et de la terre*, et de toutes les choses visibles et invisibles, et en un seul Seigneur Jésus-Christ, le Fils unique de Dieu, engendré du Père *avant tous les siècles*, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré et non point fait, consubstantiel au Père, par qui tout a été fait, qui pour nous hommes et pour notre salut est descendu *des cieux*, et a pris chair *du Saint-Esprit et de la Vierge Marie*, et est devenu homme ; *qui a été crucifié pour nous sous Ponce-Pilate*, et a souffert, et a été enseveli, et est ressuscité le troisième jour *selon les Écritures ;* et qui est monté aux cieux, *et est assis à la droite du Père*, et de nouveau viendra *avec gloire* juger les vivants et les morts, *duquel le royaume n'aura pas de fin ;* et en l'Esprit-Saint *Seigneur vivifiant*, *procédant du Père et du Fils*[1], *avec le Père et le Fils en même temps adoré et conglorifié*, *et qui a parlé par les prophètes ; en l'unique sainte et apostolique Église catholique. Nous confessons un seul baptême pour la rémission des péchés.*

traduction latine est connue de tous. Elle se distingue du texte grec : 1° par l'emploi des singuliers *Credo* et *Confiteor* pour la traduction des pluriels πιστεύομεν et ὁμολογοῦμεν ; 2° par la reprise de l'ancienne formule nicéenne, *Deum de Deo ;* 3° par la trop fameuse addition du *Filioque* pour indiquer que le Saint-Esprit procède à la fois du Père et du Fils ; 4° par la suppression de la préposition devant le mot Église ; *et unam... Ecclesiam* pour εἰς μίαν..... ἐκκλησίαν. Écrivant pour refuter les objections des rationalistes et non point celles des théologiens grecs, nous ne nous arrêterons pas à justifier l'addition du *Filioque*.

[1] Les mots *et du Fils*, *Filioque*, sont une addition de l'Église d'Occident, reconnue comme l'expression d'une vérité de foi depuis la définition du IIe concile de Lyon, 1274. — Cf. *Enchir.*, n. 460 (482).

Nous attendons la résurrection des morts et la vie du siècle futur. Ainsi soit-il[1]. »

Si précises que paraissent les formules de cette profession de foi, nous devons encore les compléter par un extrait des définitions du concile de Chalcédoine qui fixent le juste milieu de la pensée catholique également éloignée des excès du nestorianisme et du monophysisme :

« Suivant la doctrine des saints Pères, nous enseignons tous, d'un commun accord, qu'il faut confesser... un seul et même Christ Jésus, reconnu Fils unique, en deux natures, sans mélange, sans changement, sans division, sans séparation, sans que la différence des natures soit enlevée par l'union qui plutôt sauve les propriétés de l'une et l'autre nature et les fait se rencontrer dans une seule personnalité, une seule hypostase, sans qu'il y ait partage ou séparation en deux personnalités, mais un seul et même Fils unique, Dieu, Verbe, Seigneur Jésus-Christ, conformément à ce que les prophètes ont dit de lui dès les temps anciens, à ce que Jésus-Christ lui-même nous a enseigné, et au symbole que nos pères nous ont transmis[2]. »

Cette dernière définition a une histoire où l'on voit que le dogme de l'Incarnation, après avoir partagé

[1] En comparant le texte grec de ce symbole avec celui de la profession de foi de Nicée, on y trouve, outre l'addition du complément qui suit la mention du Saint-Esprit, dix autres additions, quatre omissions et cinq légères modifications d'expression dans la formule de pensées identiques. Des 178 mots qu'il contient, 33 seulement sont empruntés à la profession de foi de Nicée.

[2] On trouvera les textes grec et latin dans l'*Enchir.*, n. 148 (134).

longtemps les destinées du dogme de la Trinité, devint, une fois que la croyance à la Trinité eut été définie, l'objet de discussions spéciales, dont les désastreuses conséquences pour l'unité de l'Église ne sont pas encore effacées, puisque nous avons aujourd'hui une Église nestorienne dans les montagnes du Kurdistan et des Églises monophysites, celles des Arméniens séparés, des Syriens jacobites de Mésopotamie, des Coptes d'Égypte. Nous n'avons pas l'intention d'exposer ces discussions, non seulement parce que cet exposé nous entraînerait trop loin, mais parce qu'à notre époque les négations des incroyants sont bien plus radicales que celles de Nestorius et d'Eutychès. On ne s'arrête plus à discuter sur la dualité ou l'unité de personne et de nature en Jésus-Christ, mais on nous dit [1] :

122. « Homme céleste, ressuscité et remonté vers le Père, enfin Juge suprême des vivants et des morts au grand jour prochain, Jésus, dès la première génération chrétienne, celle même qui l'avait pu voir, se plaçait déjà loin de la réalité humaine. Ce fut à cette période de sa transformation que les Grecs le connurent, au moment même où les Juifs qui n'avaient pas cru commençaient à rejeter de leur sein les fi-

[1] Nous citons M. Guignebert, *Modernisme et tradition catholique en France*, p. 99-107. — Ce n'est pas que nous prenions cet auteur pour le représentant le plus autorisé de l'école rationaliste en France. Il s'en réfère lui-même à A. Réville, *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ*, et à A. Dupin, *Le dogme de la Trinité dans les trois premiers siècles ;* mais son résumé nous paraît un des plus abordables aux profanes. D'ailleurs, si chaque auteur rationaliste a sa manière de raconter l'histoire du dogme de la Trinité, les grandes lignes retenues par M. Guignebert sont généralement communes aux différents systèmes.

dèles de leur race. Jusqu'alors, quand Israël entr'ouvrait sa porte aux prosélytes du dehors, il semblait qu'il ne le fît qu'à regret, tant il y prenait de précautions, et voici que, grâce à Jésus, la vérité divine et le salut qu'elle apporte s'offrent tout larges aux hommes de bonne volonté. Un tel bienfait voulait une gratitude sans limites et dont l'expression dépassât tout ce qu'avait encore obtenu le plus éclatant des services humains; d'une œuvre divine, l'auteur ne pouvait d'ailleurs être qu'un Dieu et, dès l'abord, la pensée helléno-chrétienne s'acheminait vers la divinisation du Maître; elle y fût parvenue très vite sans la difficulté qu'elle rencontra de placer une autre personne divine à côté du Dieu unique d'Israël, dont Jésus lui-même avait élevé l'amour au-dessus de tout. Elle ne renonça pas à son dessein, mais d'instinct elle en divisa l'exécution en plusieurs actes.

« Tout d'abord, et probablement vers 80, se formule dans quelque communauté hellénique la foi en la naissance virginale du Christ qu'avait certainement ignorée la première génération judéo-chrétienne...

« ... Du jour où l'on fut persuadé que Jésus n'était qu'une émanation incarnée de l'Esprit-Saint, il devint logique de le grandir au-dessus de la nature humaine, de le faire remonter à son principe, en dernière analyse, de l'identifier à Dieu... Dès le début du IIe siècle, au-dessous de la divinité du Père, grandit en fait celle du Fils et se précisent, en personnes évidemment divines aussi, l'Esprit et le Logos[1].

[1] D'après M. Guignebert, l'Esprit serait une notion d'origine plus strictement paulinienne et judaïque, le Logos serait une conception philonienne, judaïco-alexandrine.

« Or, à la même époque, on avait déjà pris l'habitude de conférer le baptême au nom du Père, du Fils, médiateur suprême, et du Saint-Esprit, dispensateur de la grâce divine. On ne confondait pas encore le Père et le Fils, on ne distinguait pas bien la personne de l'Esprit, rattachée tantôt au Père, tantôt au Fils, mais on associait les trois termes. Il s'accomplit un double travail divergent, où collaborèrent à la fois les idées juives, les spéculations néoplatoniciennes et peut-être les vieilles conceptions religieuses de l'Égypte : d'une part, il singularisa plus nettement les personnes de la Triade baptismale, et, d'autre part, il les identifia...

« ... Paul avait déjà en fait identifié le Christ à l'Esprit; le quatrième Évangile identifia le Logos au Christ et ainsi, d'ailleurs après des hésitations, des résistances et des contradictions, Logos et Esprit ne firent plus qu'un en Christ. Or, l'attribution à Jésus des qualités du Logos philonien entraînait d'incalculables conséquences ; de simple Messie, il devenait Celui « qui était au commencement » ; c'est-à-dire qui avait préexisté au monde et que certains jugeaient coéternel à Dieu ; fonction de Dieu, il se confondait, en dernière analyse, avec Dieu. Tout ce travail s'accomplit au courant du IIe siècle, sous l'influence des philosophes païens venus à la foi, et ce fut la formule baptismale, nourrie de leur métaphysique, qui fournit la définition finale de ce Dieu en trois « hypostases » : Père, Fils et Saint-Esprit. Au commencement du IIIe siècle, toutes les difficultés ne sont pas levées, et il en sortira d'interminables controverses dont la conclusion, au moins en ce qui regarde l'orthodoxie, ne se fixera qu'au IVe siècle, après les grands conciles de

Nicée et de Chalcédoine [1]; mais, dès ce temps, Tertullien, qui est probablement l'inventeur du mot *Trinité*, établit que le Père, le Fils et le Saint-Esprit forment une même substance divine divisée [2] en trois personnes de degrés différents, les deux dernières étant les représentants du Père dans le monde. Ces conceptions seront retouchées; mais on peut considérer qu'à ce moment l'essence du dogme est déterminée et qu'il entre dans la foi courante des chrétiens. La formule qu'il revêt nous est encore bien plus incompréhensible qu'aux métaphysiciens qui l'ont établie, et si profond que soit le mystère qu'il recouvre, il ne nous apparaît pas moins *en opposition avec la lettre des textes évangéliques, fondé tout entier hors de l'enseignement de Jésus et de la foi de ses apôtres.* »

Il est difficile de faire l'histoire du dogme avec une liberté plus fantaisiste. Pour réfuter ce roman, il nous suffira d'écrire l'histoire vraie, en citant les documents qui la justifient. Elle nous montrera que le dogme trinitaire n'est que le développement légitime de la pensée chrétienne prenant plus explicitement conscience de la vérité divine révélée par Jésus et l'Esprit-Saint, crue et prêchée par les apôtres.

I. — Le dogme et l'histoire

123. Voici comment saint Grégoire de Nazianze,

[1] Le professeur d'histoire, en Sorbonne, ignore-t-il que le concile de Chalcédoine s'est tenu au milieu du ve siècle, en 451 ?

[2] Tertullien nie énergiquement toute *division* de la substance divine : *Non dico diversitate alium Filium a Patre, sed distributione; nec divisione alium sed distinctione.* — *Adv. Praxeam*, IX, *P. L.*, t. II, col. 187.

dans un texte célèbre, esquissait l'histoire du dogme trinitaire : « L'Ancien Testament a clairement manifesté le Père, plus obscurément le Fils. Le Nouveau a révélé le Fils et a suggéré la divinité de l'Esprit. Aujourd'hui l'Esprit vit parmi nous, et nous donne de lui-même plus claire manifestation. Il n'était pas en effet sans danger, qu'avant la reconnaissance de la divinité du Père, le Fils fût manifestement prêché, et que, pour me servir d'une expression un peu hardie, on nous surchargeât du Saint-Esprit avant que nous eussions confessé la divinité du Fils. Il était à craindre que, pareils à des gens chargés d'une nourriture au-dessus de leurs forces ou à ceux qui fixent sur la lumière du soleil un regard affaibli, les croyants perdissent ce dont ils étaient capables. C'est au contraire par des additions successives, et comme dit David, par des ascensions, par des avancements et des progrès de gloire en gloire, que la lumière de la Trinité a brillé de splendeurs plus éclatantes [1]. »

Avec le saint docteur [2], nous ne pensons pas qu'on puisse trouver dans l'Ancien Testament la révélation très explicite du mystère de la sainte Trinité, mais on ne peut nier que la Providence ait préparé la pensée

[1] Ve discours théologique, n. XXVI, *P. L.*, t. XXXVI, col. 161.

[2] Et aussi avec saint Basile, saint Épiphane, saint Jean Chrysostome, saint Hilaire, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Grégoire le Grand. Cf. l'ouvrage du R. P. Lebreton, S. J., *Les origines du dogme de la Trinité*, note B, p. 446. Faut-il mettre saint Thomas parmi ceux qui n'admettent pas la révélation du mystère de la sainte Trinité dans l'Ancien Testament ? Oui, si l'on s'en tient au passage cité par le P. Lebreton, *Sum. theol.*, IIa IIae, q. CLXXIV, art. 6. On doit cependant noter que, dans un autre article, IIa IIae, q. II, art. 8, saint Thomas a écrit : *Ante adventum Christi fides Trinitatis erat occulta in fide majorum.*

juive à cette révélation, spécialement dans les temps qui ont précédé la venue de Notre-Seigneur.

La personnification poétique de la divine Sagesse, dans le livre de Job, xxviii, 12-28, tourne à la personnification concrète et réelle dans certains chapitres des Proverbes, viii, 22-31, de l'Ecclésiastique, i, 4-10; xxiv, et plus encore dans le livre de la Sagesse, vii à xi, où l'idée d'une personnalité distincte est à peu près acquise [1].

Moins avancée est la personnification de l'Esprit-Saint, si l'on s'en tient aux livres inspirés où elle n'aboutit pas clairement à l'hypostase. Même quand l'Esprit nous est présenté comme *envoyé*, il n'est jamais nommé et considéré indépendamment de Jahvé, dont il émane à la façon d'une impulsion qui divinise

[1] Voici un des textes les plus caractéristiques :

Tout ce qui est caché et à découvert, je l'ai appris,
Car la Sagesse ouvrière de toutes choses me l'a enseigné.
En elle, en effet, il y a un esprit intelligent, saint,
Unique, multiple, immatériel,
Actif, pénétrant, sans souillure,
Infaillible, impassible, aimant le bien, sagace,
Ne connaissant pas d'obstacle, bienfaisant,
Bon pour les hommes, immuable, assuré,
Tout-puissant, surveillant tout,
Pénétrant tous les esprits,
Les intelligents, les purs et les plus subtils,
Car la Sagesse est plus agile que tout mouvement;
Elle pénètre toutes les parties de l'Univers à cause de sa pureté,
Elle est le souffle de la puissance de Dieu,
Une pure émanation de la gloire du Dieu tout-puissant;
Aussi rien de souillé ne peut tomber sur elle.
Elle est le resplendissement de la lumière éternelle,
Le miroir sans tache de l'activité de Dieu
Et l'image de sa bonté.
Étant unique, elle peut tout ;
Restant la même, elle renouvelle toutes choses,
Et à travers les âges elle se répand dans toutes les âmes saintes;
Elle en fait des amis de Dieu et des prophètes.

(vii, 20-27. Traduction Crampon.)

la vie et l'opération des inspirés. Mais dans les Targoumim, commentaires juifs qui ont recueilli et nous ont conservé la pensée des rabbis contemporains de Notre-Seigneur, cette personnification s'accentue, et on commence à parler de l'Esprit-Saint considéré en lui-même et individualisé.

Ces mêmes Targoumim nous témoignent qu'en Palestine, au temps de Notre-Seigneur, les rabbis avaient substitué à la personnification de la Sagesse, celle de la Parole de Dieu, de la Memrà, qui remplissait un rôle analogue à celui donné à la Sagesse par l'Ancien Testament. Cette substitution s'était faite sous une influence alexandrine, après que les judéo-grecs eurent adopté le terme de Logos de préférence à celui de Sagesse, mais avant que Philon eût donné à la doctrine du Logos les développements dont nous parlerons plus loin et qui la rendaient incompatible avec la théologie palestinienne [1].

[1] Sur l'état de la pensée théologique juive au temps de Notre-Seigneur, on consultera avec profit la magistrale *étude* de M. l'abbé Hackspill *sur le milieu religieux et intellectuel contemporain du Nouveau Testament : l'idée de Dieu, la Sagesse, le Logos, la Parole, le Saint-Esprit*, dans la *Rev. bibl.*, 1900, p. 564-577 ; 1901, p. 200-215, 377-385 ; 1902, p. 58-73. Voici quelques extraits des conclusions : « Si la Sagesse est ainsi distinguée de Dieu plus qu'elle ne l'était autrefois, elle n'en est cependant pas détachée complètement. Ce qui est dit de la Sagesse est parfois dit de Dieu lui-même (Sap., VII, 15-17). D'autre part, si la Sagesse est nommée une « émanation », un « reflet », une « image » de Dieu, ces expressions ne désignent pas une existence hors de Dieu à l'égal des autres créatures, mais impliquent précisément des relations beaucoup plus intimes avec lui. Si l'identité de nature n'est pas affirmée formellement, elle n'est pas niée non plus. Par contre, l'idée de personnalité est à peu près acquise, car la Sagesse est terme d'attribution d'une activité propre et efficiente ;

Sagesse, Logos ou Parole d'une part, Esprit-Saint de l'autre, étaient les intermédiaires de l'action d'un Dieu, considéré comme tellement transcendant qu'il semblait qu'il ne pût avoir de contact immédiat avec le monde. Un Dieu transcendant et deux vertus divines personnifiées, Parole et Saint-Esprit pour les Palestiniens, Logos et Saint-Esprit pour les juifs hellénisants, telles étaient donc les idées théologiques en cours dans le judaïsme au temps de Notre-Seigneur.

on lui reconnaît, il est vrai, une activité instrumentale, mais celle-ci aussi se conserve *dans un certain sens* dans le dogme christologique (cf. Joa., I, 3 : *omnia per ipsum facta sunt*. Mais le Verbe n'est jamais un attribut divin). Néanmoins il reste une certaine obscurité et de l'indécision dans l'affirmation de cette personnalité; en tout cas, ni essence, ni filiation divines n'y sont enseignées. » *Rev. bibl.*, 1901, p. 215.

« Le développement de la doctrine de l'Esprit de Dieu dans l'Ancien Testament s'arrête à une simple personnification sans aboutir jamais clairement à l'hypostase. » Cependant, « lorsque la doctrine de la Memra se développa en Palestine, celle de l'Esprit de Dieu en reçut une impulsion efficace. Aussi les *Psaumes de Salomon* sont-ils les premiers à nommer explicitement l'*Esprit-Saint* ... le seul fait de l'existence de ce nom marque un progrès et prouve que l'*Esprit-Saint* commençait à être individualisé et considéré en lui-même, car autrefois on aurait dit l'*Esprit de Jahweh* ou le *Saint-Esprit de Jahweh*. En général, les Targoumim emploient souvent l'expression : l'*Esprit de devant Jahweh*.

« ... Cette circonlocution étant également usitée quand il s'agit de la Memra, nous pouvons en conclure que les targoumistes se représentaient la relation de Dieu avec l'Esprit comme analogue à la relation de Dieu avec la Parole : l'Esprit tenait le milieu entre la personnification et l'hypostase.

« A l'époque de la naissance de Jésus, la doctrine du Saint-Esprit avait en somme fait presque autant de progrès, mais avait gagné moins d'extension que celle du Logos. » *Rev. bibl.*, 1902, p. 65, 70.

124. Jésus, dans sa prédication publique, parla fort peu de lui. Il fit même taire les miraculés et les démons qui l'appelaient Messie et Fils de Dieu. Ce n'était pas seulement pour nous donner un exemple et une leçon de modestie. Il voulait enseigner tranquillement à ses compatriotes par quelles dispositions morales ils devaient se préparer à l'inauguration prochaine du royaume de Dieu, avant de se déclarer le chef de ce royaume et de déchaîner, par cette déclaration, la crise violente qui devait mettre fin à son apostolat [1]. L'heure venue de s'expliquer sur ce qu'il était, Jésus ne parla ni de la Sagesse, ni du Logos, mais il s'affirma Messie et Fils de Dieu en un sens qui l'élevait

[1] « Il nous est impossible de penser que le Jésus, dont nous avons le portrait dans l'Évangile, ait pu imposer au public la considération de ses titres personnels. Il lui convenait mieux d'en laisser pénétrer doucement la connaissance dans l'esprit de ses disciples jusqu'à ce qu'il en obtînt un assentiment qui, ainsi gagné, n'était pas seulement plus libre et plus spontané, mais aussi plus intelligent que celui qui aurait été simplement imposé par autorité. De plus il était essentiel au développement de la mission de Jésus que la prédication du royaume précédât, et d'un intervalle de temps suffisant, la manifestation publique de ses titres personnels et l'offre du royaume. La première chose à faire était de changer les caractères et de révolutionner les idées morales des hommes. C'était là l'œuvre de la prédication faite dans le calme. A l'heure où le *leader* dut aller plus loin, l'enseignement dut faire place à l'action. Il était donc bon que tout d'abord et pendant quelque temps, le futur Roi restât, comme il l'était, à l'arrière-plan, jusqu'à ce que fût achevée la préparation à sa prise de possession du royaume. » Sanday, article *Jesus-Christ, the self-revelation of Jesus*, dans le *Dictionary of the Bible*, edited by J. Hastings, t. II, p. 616.

On voit dès lors à quelle méprise se condamnent tous ceux qui veulent trouver le christianisme intégral dans la prédication galiléenne.

au-dessus des anges et lui donnait droit aux prérogatives jusque-là réservées à Jahvé. C'est pour cela qu'il fut condamné à mort comme blasphémateur, et ce titre de Fils de Dieu, qu'il avait revendiqué devant Caïphe au prix de sa vie, devint, avec celui de Seigneur, κύριος, équivalent de Jahvé dans la bible des Septante, le titre préféré que lui donnèrent les apôtres et les premiers chrétiens [1].

Mais si Jésus n'avait rien dit de la Sagesse et du Logos, il avait explicitement parlé du Saint-Esprit et

[1] Au temps de Notre-Seigneur, l'appellation du Fils de Dieu pouvait signifier les relations de particulière intimité qu'un homme pouvait avoir avec Dieu et tout spécialement s'appliquer à celui qui était revêtu de la dignité messianique. Il ne faudrait donc pas interpréter dans le sens d'une filiation divine transcendante, toutes les appellations de Fils de Dieu, qui nous sont rapportées par les synoptiques comme adressées à Jésus par les démons, les miraculés et les disciples. Mais ces mêmes évangiles synoptiques nous disent clairement que Jésus, en s'affirmant lui-même Fils de Dieu, se réclamait d'une filiation transcendante, tout autre que celle des saints et des prophètes. Cette filiation lui est exclusivement propre, il dit *mon Père* et jamais *notre Père;* elle lui donne du Père une connaissance incommunicable (Matth., XI, 27); elle le met au-dessus des anges (Marc, XV, 31); elle lui donne le pouvoir de remettre les péchés (Matth., IX, 2); et l'affirmation de cette filiation est considérée comme un énorme et manifeste blasphème, non seulement par la populace, mais encore par les chefs du peuple, comme en témoigne le récit de la condamnation et du crucifiement. C'est donc bien au témoignage de Jésus que se rattache l'universelle croyance de l'Église primitive à la filiation transcendante grâce à laquelle ce Fils unique est si étroitement uni au Dieu Père et au Saint-Esprit qu'ils forment la divine Triade, posée dès le début devant la conscience chrétienne, comme un fait divin, qu'elle doit dès l'abord accepter, en attendant que le développement du dogme en donne une connaissance plus précise.

du rôle que cet Esprit devait jouer [1]. Ce rôle s'affirma tout d'abord par l'éclatante manifestation de la Pentecôte. Les charismes [2], qui pendant plusieurs années accompagnèrent souvent le baptême, ou l'imposition des mains qui le suivait, ne permirent pas aux fidèles d'oublier que l'Esprit de Dieu, le Saint-Esprit, était, avec le Fils et Dieu le Père, un des agents divins de la vie nouvelle dont ils bénéficiaient.

125. Ce ne sont pas seulement les Actes qui nous parlent fréquemment du Saint-Esprit, mais aussi les épîtres de saint Paul, les plus anciennes et les plus incontestées, celles aux Thessaloniciens, aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains, aux Philippiens. Ce n'est pas seulement à la divinité du Fils, que l'apôtre rend témoignage, ainsi que nous l'avons déjà dit dans notre précédent ouvrage [3], c'est encore à la divinité du Saint-Esprit aussi bien qu'à sa distinction d'avec le Père et le Fils.

Le Saint-Esprit est en étroite relation avec Dieu le Père et avec le Fils; c'est l'Esprit de Dieu [4], comme c'est l'Esprit de Jésus le Fils [5]. Il est aussi divin et

[1] Cf. Matth., x, 20; xii, 31, 32; xxviii, 19; Luc, xii, 10, 12; xxiv, 48; Act., i, 5, 8; Jean, xiv, 15-26; xvi, 5-15; xx, 23. Avant Jésus, Jean-Baptiste n'avait pas moins explicitement parlé du Saint-Esprit, au témoignage des mêmes évangélistes, Matth., iii, 11; Marc, i, 8; Luc, iii, 16; Jean, i, 33.

[2] Les charismes sont les dons extraordinaires et miraculeux dont on trouve l'énumération et quelque description dans saint Paul, I Cor., xii, 4-31, et xiv, et qui manifestaient l'action de l'Esprit-Saint dans les premiers chrétiens.

[3] *Critique et catholique*, t. i, *Apologétique*, n. 7. Voici les textes auxquels nous nous sommes référé : Gal., iv, 4; I Cor., viii, 6; xv, 47; Rom., viii, 32; Philip., ii, 5-11.

[4] Rom., ii, 9, 11, 14; I Cor., ii, 10, 11, 12; iii, 16; vi, 11, etc.

[5] Rom., ii, 9; II Cor., iii, 17, 18; Gal., iv, 6; vi, 1.

sonde aussi clairement tous les mystères de Dieu, que notre esprit à nous est humain et conscient des secrets de notre cœur. « L'Esprit sonde tout, même les profondeurs de Dieu ; car qui des hommes connaît ce qui est de l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en l'homme? Ainsi nul ne connaît ce qui est de Dieu, sinon l'Esprit de Dieu [1]. » La manifestation de l'Esprit est une manifestation de la puissance divine [2]. Toutes les merveilles qui doivent être rapportées à l'action surnaturelle et immédiate de Dieu, c'est l'Esprit qui les fait [3].

« D'autre part il faut considérer le rôle très personnel que saint Paul reconnaît à l'Esprit : il habite en nous, de même que le Christ y habite ; nous sommes le temple de l'Esprit, de même que nous sommes le temple de Dieu [4] ; en nous il gémit, il intercède [5]; dans l'Église entière, il produit et distribue les dons, comme il le veut, ainsi d'ailleurs que Dieu les produit lui-même [6]. Il est envoyé par Dieu dans nos cœurs, tout comme le Fils a été envoyé par Dieu pour s'incarner [7]. »

Tous ces textes, déjà bien significatifs en eux-mêmes, laissent à peine place au moindre doute quand on les rapproche des passages où saint Paul met en parallé-

[1] I Cor., II, 10, 11.
[2] I Cor., II, 5.
[3] I Cor., XII, 6 et 11.
[4] Rom., VIII, 9-11 ; I Cor., III, 16 ; VI, 19.
[5] Rom., VIII, 26 et 27.
[6] I Cor., XII, 11, 6.
[7] Gal., IV, 4, 6. Ce résumé des témoignages de saint Paul en faveur de la personnalité du Saint-Esprit est emprunté au P. Lebreton, *op. cit.*, l. III, c. III, *Saint Paul*, p. 338.

lisme Dieu le Père, le Seigneur Fils et le Saint-Esprit, dans des formules qui sont le plus ancien témoignage écrit de la foi primitive à la Trinité : « Que la grâce du *Seigneur* Jésus-Christ, et la charité de *Dieu* et la communication du *Saint-Esprit* soient avec vous tous [1]. » Et encore : « Parce que vous êtes fils, *Dieu* a envoyé dans nos cœurs l'*Esprit* de son *Fils* qui crie : Abba, Père [2]. »

Tout l'enseignement paulinien suppose d'ailleurs les éléments du dogme trinitaire; il était « inintelligible pour les fidèles, et il est inexplicable pour nous sans la croyance en un Père, en un Fils et en un Saint-Esprit existant entre eux dans une relation d'étroite interdépendance, le Père envoyant le Fils et nous sauvant par lui; le Saint-Esprit donné par le Père et le Fils et portant jusqu'à l'intime de notre âme la vie divine qu'il tient d'eux [3]. »

126. Cette foi primitive présuppose elle-même un enseignement sur le Père et le Saint-Esprit donné par Notre-Seigneur à ses apôtres, et ne nous permet pas de contester l'authenticité substantielle des passages de l'évangile où cet enseignement est brièvement

[1] II Cor., XIII, 13.

[2] Gal., IV, 6. — Cf. aussi I Cor., XII, 4, 6 : « Il y a diversité de charismes, mais c'est le même Esprit ; diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur ; diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous. » Nous dirons plus loin pourquoi et dans quelle mesure Paul réserve au Père le nom de Dieu. On trouvera encore la mention consécutive des trois personnes divines dans les passages suivants : Rom., VIII, 9-17 ; I Thess., I, 3-5 ; V, 18-19 ; II Thess., II, 13, 14 ; Ephes., III, 14-17 ; IV, 4-6 ; Tit., III, 4.

[3] Tixeront, *Conférences apologétiques*, 8e conférence, p. 300.

consigné, pas même celle de la fameuse formule ternaire qui clôt l'évangile de saint Matthieu : « Allez, instruisez toutes les nations, *baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit*, et enseignez-leur à observer tout ce que je vous ai prescrit [1] .»

Cette formule liturgique n'est pas dans le ton de la prédication galiléenne, nous en convenons; mais Jésus ressuscité parlait-il comme en Galilée? Qu'on ne dise pas non plus que cette association du Père, du Fils et du Saint-Esprit dans la consécration baptismale ne cadre pas avec les idées de la toute primitive tradition, puisqu'on retrouve cette même association dans les récits très primitifs du baptême de Notre-Seigneur. Bien loin que l'usage de cette formule sacramentelle vers la fin du premier siècle explique son insertion tardive dans le texte évangélique, c'est sa qualité tout d'abord reconnue de parole du Maître qui seule peut expliquer son universel emploi, surtout si elle a dû supplanter la formule soi-disant apostolique d'un baptême conféré « au nom du Christ »,

[1] M. Conybeare, dans un article de la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1901, p. 275-288, se fondant sur des passages d'Eusèbe ou la première partie du texte de saint Matthieu est citee sans la formule : *Baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit*, croyait avoir prouvé qu'il y avait une recension primitive de ce texte d'où la formule baptismale était absente. Cette opinion n'est plus ni soutenable, ni soutenue, depuis que M. Riggenbach, dans son étude, *Der trinitarische Taufbefehl*. Gutersloh, 1903, a montré que le texte intégral était cité non seulement par Eusèbe, mais par vingt et un auteurs s'échelonnant du Iᵉʳ au IIIᵉ siècle, et qu'il était reproduit sans variantes par tous les manuscrits connus. On trouvera une bonne étude sur cette question dans le P. Lebreton, *op. cit.*, note E, p. 470 sq.

hypothèse qui nous paraît d'ailleurs fort douteuse [1].

On ne peut donc pas dire qu'à l'origine, « si l'on avait les éléments d'une Triade, on n'avait pas de Triade proprement dite[2]. » Dès l'origine, au contraire, le Père, le Fils et le Saint-Esprit étaient non seulement invoqués séparément, mais associés dans un même culte d'adoration reconnaissante qui voyait en tous trois la source divine de la vie nouvelle qu'annonçait l'Évangile et qu'assurait la foi chrétienne.

127. On nous objecte, il est vrai, que saint Paul identifie le Christ et le Saint-Esprit : « Le Seigneur

[1] L'opinion que les apôtres auraient baptisé parfois *au nom du Christ* est acceptée par saint Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. LXVI, a. 6; elle est fondée sur les textes suivants des Actes : II, 38; VIII, 16; X, 48; XIX, 5, dans lesquels le baptême chrétien est qualifié de baptême donné *au nom du Christ.* Ces textes ne sont rien moins que probants. La formule *au nom du Christ* est ici narrative et non pas liturgique: elle est employée pour distinguer du baptême de Jean et des autres baptêmes, celui qui est conféré par la vertu du Christ: mais elle ne prétend pas reproduire l'invocation faite au baptême. Voici les raisons qui rendent très probable cette interprétation : 1° la susdite formule se présente, dans le texte grec des passages cités, avec des variations grammaticales qui sont étranges dans une formule liturgique ; 2° le baptême chrétien est encore désigné, comme baptême donné *au nom du Christ*, dans des ouvrages qui datent d'une époque où la formule baptismale actuelle était d'usage universel et obligatoire, par exemple, dans la *Didachè*, IX, 3, alors que ce même livre, fin du I[er] siècle, prescrit formellement l'emploi de la formule trinitaire; de même dans le *Pasteur* d'Hermas, vision III, 7, 3, *P. G.*, t. II, col. 906. On ne peut donc pas conclure, avec certitude, de l'expression *baptisé au nom du Christ*, à la négation de l'emploi de la formule actuelle dans l'administration du sacrement.

[2] Antoine Dupin, *Les origines des controverses trinitaires*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1906, p. 222.

est l'Esprit[1] » et qu'il nie équivalemment la divinité du Seigneur Christ, puisqu'il réserve toujours le nom de Dieu au Père et écrit très explicitement : « Nous n'avons qu'un Dieu, le Père, de qui sont toutes choses et nous pour lui, et un seul Seigneur Jésus-Christ, par qui sont toutes choses et nous par lui[2]. »

Pour répondre à la première objection nous n'avons qu'à citer le texte intégralement et à le replacer dans son contexte : « Le Seigneur est l'Esprit ; mais où est l'Esprit du Seigneur, il y a liberté[3]. » Saint Paul aurait-il pu écrire « l'Esprit du Seigneur » s'il identifiait les deux termes Esprit et Seigneur ? Dès lors que non seulement ici, mais encore en beaucoup d'autres passages, l'apôtre distingue Esprit et Seigneur, il faut quelque peu d'obstination pour affirmer avec assurance que cette formule « Le Seigneur est l'Esprit » signifie une identité absolue et non pas simplement une équivalence et communauté d'action qui est la seule vérité logiquement impliquée dans le contexte et habituellement enseignée par saint Paul. Pareille étrangeté d'expression est-elle donc si insolite dans la langue paulinienne qui en compte tant d'autres ? Nous-mêmes en employons d'analogues

[1] II Cor., III, 17.

[2] I Cor., VIII, 6.

[3] En tout ce passage III, 1-18, saint Paul compare le ministère de la nouvelle alliance de Notre-Seigneur avec celui de Moïse. Moïse n'a donné que la Loi qui, bonne en elle-même, est, à raison de notre corruption, source de péché et de condamnation, tandis que Jésus et la nouvelle alliance mettent à notre service non plus la lettre des indications de la Loi, « la lettre qui tue, mais l'Esprit qui vivifie », l'Esprit qui donne la force de vivre ses inspirations intérieures.

dans notre langage familier, quand nous disons par exemple à l'ami qui se recommande de la protection du favori d'un prince : « Le favori, c'est le roi ; où est le favori du roi, il y a puissance royale. »

128. Pouvons-nous, sans cesser d'être critique, concéder à la seconde objection que saint Paul réserve toujours le nom de Dieu au Père? Cela nous paraît bien difficile. Les critiques ont longuement discuté[1] le fameux passage de l'épître aux Romains, IX, 5 : « Je souhaiterais, en effet, d'être anathème moi-même et séparé du Christ pour le bien de mes frères... de qui le Christ est issu selon la chair, *lui qui est au-dessus de tout, Dieu béni à jamais*. Amen. » — ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. La grammaire et le contexte sont d'accord pour appuyer l'interprétation qui applique au Christ le nom divin et la doxologie qui l'accompagne. Pour éviter cette affirmation, il faut supposer une construction de phrase incorrecte et forcée. La supposition n'a rien d'absolument invraisemblable en elle-même, quand il s'agit du style de saint Paul ; mais elle n'a pas d'autres motifs que celui-ci : saint Paul n'a pas pu donner le nom de Dieu à Jésus.

Que vaut cette raison quand saint Luc nous affirme que son maître parlait aux presbytres d'Éphèse du

[1] On trouvera un excellent résumé de ces discussions dans le *Critical and exegetical commentary on the epistle to the Romans* de W. Sanday et A. Headlam, 4e éd., p. 233 sq. M. Sanday conclut, avec une légère, mais seulement légère hésitation, à l'adoption de la traduction généralement acceptée, qui rapporte la doxologie au Christ. Cette traduction a d'ailleurs pour elle une telle somme de témoignages patristiques, qu'elle paraît bien théologiquement certaine.

Dieu qui, de son propre sang, avait acquis l'Église (Act., xx, 28) et quand nous voyons, dans les épîtres pastorales, le titre particulier du Christ, son nom de Sauveur, associé à celui de Dieu, et ce Sauveur, qu'on dit nôtre, considéré tour à tour et indifféremment comme la cause divine et première ou comme la cause instrumentale et humaine de notre salut [1] ? Pareil langage serait déroutante maladresse sous la plume d'un écrivain qui ne croirait pas à la divinité du Sauveur Jésus, mais il paraît tout naturel à un apôtre déjà conscient du dogme catholique, qui voit dans ce Sauveur l'Homme-Dieu, l'intermédiaire de Dieu et des hommes, Dieu sans doute, mais néanmoins vraiment homme et par conséquent à la fois auteur principal et instrument du salut.

Nous objectera-t-on que l'épître à Tite n'est pas de saint Paul? il faudrait le prouver, et c'est une démonstration qu'il n'est pas facile de faire, tellement sont fortes les raisons qu'on a d'affirmer son origine paulinienne.

Mais soyons bon prince, et, sans le concéder, supposons que saint Paul ait toujours réservé au Père le nom de Dieu comme un nom qui lui serait propre. Que s'ensuivrait-il? Il s'ensuivrait simplement que saint Paul aurait toujours parlé comme parle encore habituellement l'Église catholique du xx[e] siècle. Qu'on ouvre et qu'on lise un bréviaire ou un missel : rares, très rares sont les oraisons adressées au Fils. Presque

[1] Tit., II, 10, 11, 13; III, 5, 6; I Tim., II, 3-5. M. Harnack reconnaît lui-même que cette association des titres de Sauveur et de Dieu est un témoignage de grande autorité, *sehr wichtig*. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1[er] vol., 4[e] éd., p. 209, note 2.

toujours on y invoque le Père, comme le Dieu de qui nous vient tout don et duquel on distingue très nettement le Seigneur Fils par qui tout nous est donné et auquel on attribue ainsi une fonction d'intermédiaire et de subordonné. Ce langage implique-t-il la moindre négation de la divinité du Fils? Personne n'oserait l'affirmer. Mais, s'il ne l'implique pas aujourd'hui, pourquoi l'impliquerait-il en saint Paul?

Cette manière de parler n'est que la conséquence et la fidèle expression de l'économie du salut des hommes telle que la Trinité l'a voulue et telle que l'Incarnation l'a réalisée et manifestée. Dès lors que le Verbe s'incarnait en Jésus-Christ, médiateur de Dieu et des hommes et vraiment homme[1], et qu'il méritait par sa vie au milieu de nous une action nouvelle et surnaturelle de l'Esprit-Saint, le langage de saint Paul, qui est encore le nôtre aujourd'hui, devenait inévitable chaque fois qu'on parlerait de Dieu dans ses rapports avec l'humanité. Le Père qui, dans la Trinité, est seul principe sans principe, inengendré, ne procédant de personne, reste, dans l'histoire du monde, la seule personne divine à laquelle est attribué, par *appropriation*, le rôle divin par excellence, celui de principe et fin de toutes choses[2]. Le Verbe, égal à son Père quant à sa nature, nous apparaît, quant à la fonction qu'il assume en devenant Jésus-Christ, comme le subordonné de son Père, en même temps que Sauveur et Seigneur des hommes qu'il délivre du péché et ramène à Dieu; le Saint-Esprit enfin, dont l'œuvre nouvelle de sanctification est conditionnée par la médiation du Fils, est

[1] I Tim., II, 5.

[2] Cf. saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XXXIX, a.

l'envoyé du Père et du Fils, leur don suprême, celui d'où dérivent tous les autres dons. Ainsi s'explique et doit s'interpréter le texte de la Ire épître aux Corinthiens qu'on nous a objecté plus haut, ou bien encore celui-ci : « Il y a diversité de dons, mais c'est le même Seigneur; il y a diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous[1]. »

C'est du point de vue sotériologique que les trois personnes divines sont habituellement distinguées et dénommées par saint Paul, d'après le rôle particulier qu'elles se sont attribué dans l'œuvre de notre salut, sans que pour autant le nom de Dieu appliqué au Père soit plus exclusif de la divinité du Fils et de l'Esprit, que les titres de Seigneur et d'Esprit donnés au Fils et à la troisième personne divine ne sont exclusifs de la qualité de seigneur et d'esprit qui convient aussi au Père.

La prédominance de ce point de vue sotériologique s'imposait au début, non seulement du fait que le salut était la grande préoccupation des apôtres et des convertis, mais encore parce que le langage, qu'il inspirait, permettait une affirmation plus claire et plus instante du monothéisme, telle que l'exigeaient, à des titres divers, les milieux populaires juifs ou païens d'où sortaient les premiers fidèles. Aussi n'est-il point particulier à saint Paul.

129. On n'a pas toujours assez remarqué que saint Jean, lui aussi, parlait beaucoup plus de Jésus Sauveur que du Verbe Dieu et de la même façon que saint Paul. Dans tout le quatrième évangile, si l'on en détache le prologue, Jésus est présenté comme Fils

[1] I Cor., XII, 6.

de Dieu, très intimement uni au Père, à Dieu, mais agent subordonné du Père dans son œuvre de salut, car le Père est plus grand que l'Homme-Dieu médiateur et rédempteur, *quia Pater major me est*[1]. Premier consolateur et *Paraclet* de l'humanité, Jésus est très intimement uni aussi à l'*autre Paraclet* qu'il enverra et que le Père enverra, car le Saint-Esprit est aussi bien l'Esprit du Fils que l'Esprit du Père. Cette union de l Esprit, du Fils et du Père est si étroite que l'action et l'habitation du Saint-Esprit dans une âme y entraînent l'action et l'habitation du Père et du Fils. D'après saint Jean, Notre-Seigneur dit indifférement : « L'Esprit sera en vous... je serai en vous...Le Père et moi nous viendrons et nous habiterons en vous[2], » tout comme saint Paul écrit sans distinction : « Vous êtes le temple de l'Esprit... vous êtes le temple de Dieu... l'Esprit de Dieu habite en vous... le Christ est en vous[3]. »

130. Mais si saint Jean parle comme saint Paul du Christ et de l'Esprit quand il raconte, dans son évangile, la vie humaine de Jésus Sauveur ou nous dit les conditions de l'œuvre du salut, il a, dans son prologue, enseigné *ex professo* et très explicitement ce que saint Paul n'avait dit qu'incidemment de la vie éternelle de Jésus en Dieu. Dès lors que l'évangéliste remontait jusqu'au principe des choses et des siècles, s'élevait

[1] XIV, 28.

[2] XIV, 16-23. Sur la parenté de pensées et de langage de saint Paul et de saint Jean, on trouvera une étude aussi substantielle et suggestive que brève dans Sanday, *op. cit.*, *The person and work of the Holy Spirit*, p. 199.

[3] Rom., VIII, 9-11 ; I Cor., III, 16 ; VI, 19.

au-dessus du temps, des circonstances et des phases successives de la rédemption pour contempler dans l'éternité celui dont le grand apôtre nous avait déjà dit qu'il descendait du ciel, il était inévitable qu'une formule plus précise burinât l'humaine expression du mystère divin en paroles si nettes qu'elles résistent à tout essai de fausse interprétation :

1. Au commencement était le Verbe,
Et le Verbe était près de Dieu,
2. Et le Verbe était Dieu.

3. Il était au commencement près de Dieu,
Tout par lui s'est fait,
Et sans lui rien ne s'est fait.
. . . .

14. Et le Verbe s'est fait chair
Et il a habité parmi nous
Et nous avons vu sa gloire,
Une gloire comme celle qu'un fils unique (peut
[(tenir) de (son) père
Tout plein (qu'il était) de grâce et de vérité.

15. Jean lui rend témoignage,
Et il crie, disant :
« C'était lui dont j'ai dit :
Celui qui vient après moi
Est passé devant moi
Parce qu'il était avant moi. »

16. Car c'est de sa plénitude
Que tous nous avons reçu,
Et grâce pour grâce.

17. Parce que la Loi a été donnée par Moïse,
La grâce et la vérité sont arrivées par Jésus-Christ.

18. Personne n'a jamais vu Dieu :
Le Fils monogène,
Qui est dans le sein du Père,
Nous l'a fait connaître [1].

Ainsi donc le Verbe était près de Dieu, littéralement *près du Dieu*, πρὸς τὸν Θεόν, près de celui qui non seulement est Dieu par nature, mais qui, vis-à-vis de nous, comme dans l'éternité, garde tout son rôle de divin principe. Saint Jean l'appellera Père quand il aura parlé du Fils, et, dans tout son évangile, il lui réserve le nom de Dieu avec l'article [2], pour les mêmes raisons qui font écrire à saint Paul : « Nous n'avons qu'un Dieu, le Père. » Mais le Verbe, Fils distinct du Père près duquel il est, est aussi bien Dieu que le Père dans le sein duquel il vit éternellement. C'est à ce titre qu'il connaît Dieu, comme aucun mortel ne le connaît, ainsi que nous l'avaient déjà dit les synoptiques (Matth., XI, 27); et c'est pour le manifester qu'il s'est fait chair et qu'il a habité parmi nous [3].

[1] Nous empruntons à M. Loisy la traduction de ces extraits du prologue rythmé de saint Jean. *Le quatrième évangile*, in-8°. Paris, 1903.

[2] L'appellation ὁ Θεός n'est appliquée qu'une fois à Jésus, non point par l'évangéliste lui-même, mais par Thomas Didyme et encore avec un déterminatif, ὁ Θεός μου, et en parallélisme avec ὁ κύριός μου (Jean, XX, 28). Il n'est cependant pas vrai, comme on l'a prétendu, que Θεός, sans article, indique un degré inférieur d'être divin, car ce simple mot est employé un peu plus loin, I, 12, 13, 18, pour désigner l'être divin, au sens absolu, celui que le Fils nous manifeste et dont il nous fait les enfants adoptifs.

[3] Il y a peu de corrections à faire à la note dans laquelle M. Harnack analyse le contenu du quatrième Évangile et le rôle qu'y joue le prologue. Voici la traduction d'un extrait important de cette note : « Le Prologue de l'Évangile n'est pas la clef qui

Ces propositions fondamentales de la théologie de la Trinité et de l'Incarnation sont si claires qu'il n'est plus d'équivoque possible. Présenté dès le début comme Homme-Dieu, Jésus-Christ nous apparaît,

donne l'intelligence de cet Évangile, mais il y prépare les lecteurs. Il prend une grandeur qui leur est connue, le Logos, et tout en réfutant implicitement de fausses christologies, il travaille et présente ce Logos de façon à lui substituer Jésus-Christ, le Dieu monogène, en dévoilant que ce Logos est Jésus-Christ. Cela fait, l'idée de Logos est négligée. L'auteur ne parle plus que de Jésus, pour justifier cette croyance qu'il est le Fils de Dieu, en la défendant surtout contre les objections juives. Le point capital de cette croyance est l'affirmation que Jésus vient de Dieu et du ciel. Mais l'auteur est très éloigné de chercher à fonder sa profession de foi sur des considérations cosmologico-philosophiques. C'est par l'autorité de son propre témoignage et par la connaissance de Dieu et la vie qu'il nous a apportées (biens absolument supra-terrestres et divins) que Jésus, d'après l'évangéliste, s'est montré fils céleste de Dieu. Il a et il est un être divin, voilà le point capital; mais, par l'incarnation, la divinité n'a pas été seulement voilée, mais enlevée, et elle ne reste plus dans le Fils que dans la mesure où l'ordonnance du Père la lui conserve. » *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, *Die joanneischen Schriften*, 4e éd., 1er vol., p. 109. Nous n'avons à corriger que la phrase finale de cet extrait. Le Christ, que nous dépeignent les récits de saint Jean, ne nous apparaît pas comme un Fils de Dieu auquel la divinité a été enlevée, mais qui est simplement privé des prérogatives glorieuses qui lui appartiennent à raison de sa divinité. Ces prérogatives, auxquelles il a renoncé, comme nous le dit saint Paul, en se soumettant à la loi de l'exinanition, de la κένωσις (Phil., II, 7), lui sont accordées partiellement, pendant sa vie mortelle, dans la mesure où elles sont nécessaires à son ministère, selon l'ordonnance du Père, mais elles ne lui sont rendues totalement qu'à la résurrection, l'heure de la glorification du Fils par le Père, nous dit saint Jean (XVII, 1), en complet accord avec saint Paul qui voit aussi, dans la résurrection, la manifestation glorieuse de la filiation divine de Jésus (Rom., I, 4).

dans les récits de saint Jean, tour à tour homme et Dieu, encore plus humain et plus divin que dans les écrits de saint Paul, avec une plénitude et une vivacité de contrastes qui font dire à M. Harnack que l'origine des écrits johanniques est la plus grosse énigme de l'histoire littéraire du Nouveau Testament.

131. Où donc et sous quelles influences a pu germer une conception si étrange et si déconcertante pour la raison humaine en général et plus spécialement encore pour l'esprit du juif nullement helléniste [1] qui est l'auteur de l'évangile selon saint Jean ?

Les mystères de la Trinité et de l'Incarnation sont, en eux-mêmes, une énigme aussi indéchiffrable pour nous croyants que pour les incroyants ; mais du moins voyons-nous très bien comment l'affirmation de ce mystère a pu être consignée dans ce livre d'origine juive qu'est l'évangile de saint Jean.

L'évangéliste nous affirme avec insistance que son étrange conception de Jésus lui a été imposée par le témoignage et les œuvres du Maître. Nous avons d'autant plus de raisons de l'en croire que nous sommes bien empêchés d'expliquer autrement la conviction avec laquelle il nous présente son Christ, sans se faire illusion sur les oppositions qu'un tel portrait soulève parmi ses frères du judaïsme. Ce Christ n'est d'ailleurs qu'une peinture plus vive de celui que nous trouvons déjà esquissé dans les synoptiques, prêché par saint Paul et accepté un peu partout dans l'Église d'alors, car les rares écrits, qui nous sont restés des diverses

[1] D'après M. Harnack, la culture de l'auteur du quatrième Evangile n'a rien qui trahisse l'hellénisme, *ist keine hellenistiche*. — *Op. cit.*, p. 109, note 1.

régions de la chrétienté de cette époque, s'accordent à confesser ce même dualisme du Christ Homme-Dieu, tout aussi bien que l'existence de la divine Trinité.

132. La I[re] épitre de saint Clément envoyée de Rome aux Corinthiens vers 96 est un écrit pastoral et non point dogmatique ; elle n'en contient pas moins un précieux témoignage de la foi commune des fidèles de ce temps à la Trinité. « Vive Jahvé », (dans les Septante) « Vive le Seigneur », était une formule de serment assez usitée chez les anciens juifs[1]. Clément l'emprunte à la Bible, mais lui donne une forme chrétienne et trinitaire en écrivant : « Vive Dieu et vive le Seigneur Jésus-Christ et l'Esprit-Saint, la foi et l'espérance des élus[2] », prenant à témoin de sa parole les trois termes dont la réunion répond, dans sa pensée, au Jahvé et Seigneur de l'Ancien Testament et qui sont tous trois ensemble l'objet de la foi et de l'espérance des élus.

Nous voici revenu au langage de saint Paul réservant le nom de Dieu au Père ; mais le titre de Seigneur que Clément attribue au Fils comporte, lui aussi, un être divin, car si Jésus-Christ est homme[3], fils d'Abra-

[1] Samuel, XIV, 39, 45 ; XIX, 6 ; XX, 3, 22, etc.

[2] C. LVIII, 2. Voici ce que notent au sujet de ce texte les éditeurs Gebhart, Harnack et Zaher : *Tres personas divinas hic numeravit Clemens. Hec ideo grave videtur, quod disertis verbis tres illas personas fidem et spem electorum esse scriptor confitetur.* — *Patrum apostolicorum opera*, t. I, Leipzig, 1876, p. 96. On trouvera une autre formule trinitaire imitée de saint Paul au chapitre XLVI : « N'avons-nous pas un seul Dieu, et un seul Christ et un seul Esprit de grâce répandu sur nous et une seule vocation dans le Christ? »

[3] XXXII, 2.

ham selon la chair, le serviteur bien-aimé de Dieu, παῖς Θεοῦ [1], le premier élu de Dieu par qui nous-mêmes nous sommes élus [2], il est en même temps le propre fils de Dieu υἱός, supérieur aux anges, splendeur de la majesté divine, engendré de Dieu, assis à sa droite [3], si vraiment divin que ses souffrances sont appelées les souffrances de Dieu [4].

133. Les lettres de saint Ignace d'Antioche, écrites de 107 à 117, nous donnent la même idée de Jésus, et confessent aussi l'existence des trois termes divins en même temps que l'unité de Dieu : « Il n'y a qu'un seul Dieu qui s'est manifesté lui-même, par Jésus-Christ son Fils, qui est son Verbe sorti du silence, et qui en toutes choses a plu à celui qui l'envoyait [5], qui était avant les siècles auprès du Père et enfin est apparu [6]... Efforcez-vous donc de vous fortifier dans les

[1] LIX, 2-4.

[2] LXIV.

[3] XXXVI. Dans tout ce chapitre, Clément reproduit presque littéralement le texte de l'épître aux Hébreux, I, 3-13.

[4] II : « Vous étiez tous humbles d'esprit, ne tirant vanité de rien, aimant mieux obéir que commander, mieux donner que recevoir, *contents du viatique de Dieu* ; gardant *ses* paroles avec soin, vous aviez le cœur tout dilaté et *ses souffrances* étaient toujours devant vos yeux. » Un manuscrit plus récent porte *viatique du Christ* au lieu de *viatique de Dieu*, mais Harnack, d'accord avec les éditeurs bénédictins, pense que le mot Christ a été substitué au mot Dieu par un copiste scandalisé du parfum patripassien de cette expression dont on trouve cependant l'équivalent dans les Actes, XX, 28, et dans saint Ignace.

Toutes ces citations de Clément sont empruntées à l'édition des Pères apostoliques de Harnack.

[5] *Aux Magnésiens*, VIII, 2. Le Verbe est sorti du silence en s'incarnant pour parler aux hommes.

[6] *Ibid.*, VI, 2.

dogmes du Seigneur et des apôtres, afin que tout ce que vous faites vous réussisse, par la chair et par l'esprit, par la foi et la charité, dans le Fils et le Père et dans l'Esprit... Soyez soumis à l'évêque et les uns aux autres comme le Christ au Père selon la chair (en tant qu'homme) et les apôtres au Christ, au Père et à l'Esprit, afin qu'il y ait union selon la chair et selon l'esprit[1]... Gardez-vous de telles opinions (hérétiques), il en sera ainsi si vous ne vous enorgueillissez pas et ne vous séparez pas de Jésus-Christ Dieu et de l'évêque[2]... Je glorifie Jésus-Christ, le Dieu qui vous a ainsi rendus sages[3]... Faites donc les sourds quand on vous parle en dehors de Jésus-Christ, qui est de la race de David, de Marie, qui est vraiment né, qui a mangé et bu, qui a été vraiment persécuté sous Ponce-Pilate, qui a été vraiment crucifié et qui est mort[4]. »

Non seulement saint Ignace affirme séparément la divinité de Notre-Seigneur et la réalité de son humanité, mais il les confesse dans une seule et même formule où il décrit le contraste des attributs divins et humains du Verbe incarné : « Attends celui qui est au-dessus du temps, l'intemporel, l'invisible, à cause de nous visible, l'impalpable, l'impassible, à cause de

[1] *Aux Magnésiens*, XIII.

[2] *Aux Tralliens*, VII, 1.

[3] *Aux Smyrniotes*, I, 1. On trouvera encore d'autres témoignages de la croyance à la divinité de Jésus dans les épîtres *aux Éphésiens*, titre et I, 1 ; XV, 3 ; XVIII, 2 ; XIX, 3 ; *à Polycarpe*, VIII, 3 ; *aux Romains*, titre et III, 3 ; VI, 3.

[4] *Aux Tralliens*, IX. Ignace insiste beaucoup contre les docètes sur la réalité du corps humain de Notre-Seigneur. Cf. en particulier l'épître *aux Smyrniotes*.

nous passible, soumis à cause de nous à toutes sortes de souffrances[1]. »

134. La Didachè, dont les vieilles formules liturgiques remontent à la fin du Ier siècle, nous présente Jésus comme l'homme qui est le serviteur de Dieu, παῖς Θεοῦ[2]; mais cet homme, serviteur de Dieu, est aussi le Seigneur, auquel, après avoir prié le Père, on adresse l'invocation suivante : « Souviens-toi, Seigneur, de ton Église, afin de la délivrer de tout mal et de la rendre parfaite dans ton amour. Rassemble-la des quatre vents, elle qui a été sanctifiée pour ton royaume, que tu lui as préparé : car à toi est la puissance et la gloire dans tous les siècles.

[1] *A Polycarpe*, III, 2. On cite aussi quelquefois, en témoignage de la même idée, le texte suivant de l'épitre aux Éphésiens, VII, 2 : « Il n'y a qu'un seul médecin corporel et spirituel, engendré et inengendré, dans la chair devenu Dieu, dans la mort vraie vie, de Marie et de Dieu, d'abord passible et alors impassible, Jésus-Christ Notre-Seigneur. » Ce texte considéré isolément pourrait nous laisser entendre qu'Ignace considérait Jésus comme un homme devenu Dieu, si nous ne savions qu'Ignace considérait le Dieu qui est dans la chair du Christ comme existant avant les siècles auprès du Père; d'où il suit que la divinisation dont parle le présent texte n'est affirmée que de la nature humaine du Christ. Il faut encore noter que l'opposition des mots engendré et inengendré semble bien indiquer que saint Ignace ne connait à Jésus d'autre génération que celle de l'Incarnation dans le sein de la Vierge. C'est cette génération miraculeuse qui suffirait à le faire fils de Dieu en même temps que de la Vierge (*aux Smyrn.*, I, 1).

[2] Enfant de Dieu, au sens de serviteur aimé et familier, comme le prouve l'application de ce même titre à David dans le même verset : « Nous te rendons grâces, ô notre Père, pour la sainte vigne de David, ton serviteur, τοῦ παιδός σου, que tu nous as fait connaître par Jésus-Christ ton serviteur », τοῦ παιδός σου, IX, 2.

Que ta grâce arrive et que ce monde passe : Hosanna *au Dieu* de David. Si l'on est saint, qu'on vienne ; si on ne l'est pas, qu'on se repente. *Maran Atha* (Le Seigneur vient). Amen[1]. » La Didachè ne dit pas explicitement que ce Seigneur est Fils de Dieu, mais son auteur ne l'ignore pas, car il nous dit que l'Antéchrist se donnera comme le Fils de Dieu[2], et il nous apprend qu'on doit donner le baptême en versant trois fois de suite de l'eau sur la tête du baptisé « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit[3] ».

Quand nous aurons encore signalé qu'à cette même époque, vers 96, Pline écrivait à Trajan que les chrétiens de Bithynie chantaient des hymnes au Christ comme à un Dieu, *Christo quasi Deo*[4], il nous faudra bien reconnaître que M. Harnack a raison d'écrire qu' « on peut recueillir un ensemble de sentences théologiques, de symboles et de formules qui remontent jusqu'à l'origine de l'Église, et nous permettent de reconnaître le terrain commun où a pu germer la théologie de Jean[5] ».

135. C'est bien jusqu'à l'origine, et plus loin encore que ne remonte M. Harnack, qu'il nous faut aller pour trouver, dans le témoignage des apôtres et de Jésus lui-même, non pas seulement les germes, mais les premières affirmations de la théologie de Jean, qui est aussi celle de Paul, celle des synoptiques

[1] x, 5 et 6.

[2] xvi, 4.

[3] vii, 1 et 3. Nous citons la Didachè d'après l'édition avec commentaire qu'en a publiée l'abbé Jacquier, *La doctrine des douze apôtres et ses enseignements*, in-8°, Lyon, 1891.

[4] Epist., x, 37.

[5] *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. i, p. 109, note 1.

et des premières communautés chrétiennes de Rome, d'Antioche, de Bithynie, de partout. Comment expliquer autrement cette étrange germination ?

M. Harnack y renonce ou se contente d'en appeler à une vague compénétration de judaïsme et d'hellénisme, qui n'est pas de l'hellénisme et qu'il ne définit pas, ce qui le dispense de nous dire comment ce demi-hellénisme a pu faire surgir dans les esprits des premiers chrétiens la foi aux déconcertants mystères de la théologie johannique. M. Guignebert est bien plus perspicace, il sait très bien comment on en est arrivé à diviniser Jésus : la légende de l'enfantement virginal, imaginée vers 80 dans une communauté de gentils, et le logos de Philon suffisent à expliquer cette transformation de la foi primitive. Que valent ces assertions?

136. Pour justifier la belle assurance avec laquelle il nous affirme que « la première génération chrétienne avait certainement ignoré la foi en la naissance virginale du Christ », M. Guignebert nous renvoie aux articles d'Herzog [1]. Or voici quels sont les arguments invoqués par ce pseudo-critique qui, honteux lui-même de son œuvre, n'a jamais osé dire son nom : saint Paul et saint Jean n'ont pas connu le dogme de la conception virginale; saint Marc non plus, car il prête à Marie des sentiments inconciliables avec ce fait. Saint Luc et saint Matthieu en parlent explicitement, c'est vrai, mais ils témoignent eux-

[1] *La conception virginale du Christ et la virginité de Marie après l'enfantement*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1907, p. 117 et 320. Ces articles ne sont au reste que le résumé des objections depuis longtemps en cours parmi les protestants qui voudraient pouvoir nier la virginité de Marie.

mêmes de l'état de la croyance primitive en consignant dans leurs évangiles de l'enfance des listes généalogiques composées au temps où on tenait Joseph pour le père de Jésus, et où on connaissait encore bien ceux qu'on appelle les frères et les sœurs de Jésus dans tout le Nouveau Testament.

Nous concéderons très volontiers que saint Paul et saint Jean n'ont point parlé de la conception virginale du Christ, quoique ce soit douteux pour saint Jean[1]. Que s'ensuit-il? Tout d'abord une conclusion à laquelle nos critiques n'ont pas songé, c'est que le dogme de la filiation divine de Jésus n'est nullement lié dans son origine à celui de la conception virginale, puisqu'il est hautement professé par des auteurs qui ne disent mot de cette conception miraculeuse. Que s'ensuit-il encore? rien. Pour que le silence de Paul et de Jean prouvât leur ignorance, il faudrait qu'on nous démontrât qu'ils devaient parler de ce miracle, et que leur ignorance est la seule cause possible de leur silence. Voilà une thèse dont la lecture serait fort intéressante.

Saint Marc, nous dit-on, prête à Marie des senti-

[1] Tertullien, saint Justin et saint Irénée lisaient ainsi les ỳ 12 et 13 du c. I de saint Jean :

Mais tous ceux qui l'ont reçu (le Verbe),
Il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu
A ceux qui croient en son nom,

(Au nom de celui) qui, non du sang,
Ni du vouloir de la chair,
Ni du vouloir de l'homme,
Mais de Dieu est né.

Saint Justin et saint Irénée invoquaient ce texte en faveur de la conception virginale.

ments inconciliables avec sa virginale maternité. Si elle avait su que Jésus était l'enfant du miracle, elle ne se serait pas tant inquiétée du mouvement que suscitait parmi le peuple ses premières prédications et surtout n'aurait jamais attribué à la surexcitation d'un état de folie les débuts apostoliques de celui dont elle devait servir la divine mission. C'est cependant ce que note saint Marc quand il nous dit que la mère et les frères de Jésus, ayant appris ce qui se passait à Capharnaüm, vinrent l'y chercher, pensant qu'il devenait fou [1]. — Que M. Herzog se tranquillise, nous n'avons nulle envie d'amputer saint Marc de ce texte; il nous est un trop cher témoignage de la douloureuse anxiété qui broya le cœur de Marie pendant toute la vie publique de Notre-Seigneur et en fit jaillir ces actes d'amour grandissant qui, unis à l'amour de son Fils, ont été la rançon de notre égoïsme et les prémices de la charité nouvelle apportée par la grâce de la Rédemption. Marie savait bien que son Fils serait un signe de contradiction, qu'à cette occasion son propre cœur serait percé d'un glaive de douleur, mais elle ne savait ni où, ni comment s'accomplirait la prédiction de Siméon [2], et ce lui était sujet de continuelle inquiétude. Il n'est donc pas étonnant qu'elle se soit émue du bruit soulevé à Capharnaüm par la première manifestation publique de Jésus. Il n'est pas étonnant non plus qu'elle ait gardé pour

[1] III, 10, 31, sq.

[2] Pour attribuer à Marie une science infuse qui lui aurait donné la prévision de tout ce qui devait arriver à Jésus, comme on le fait quelquefois, il faut se mettre en contradiction avec les conclusions certaines qui se dégagent des faits évangéliques, comme par exemple de l'incident du séjour de Jésus adolescent au Temple.

elle le secret de la conception virginale et qu'elle n'ait dit à personne que Joseph n'était pas le père de Jésus. Ce qui serait étonnant, c'est qu'elle ait pensé que son divin Fils devenait fou ; mais c'est précisément ce que Marc ne dit pas. Il nous affirme bien au verset 31 que la mère et les frères de Jésus sont venus le chercher à Capharnaüm ; mais quand il rapporte l'hypothèse de la folie, il ne parle pas de Marie, il écrit simplement : « Quand les siens apprirent (ce qui se passait), ils partirent le chercher, car ils disaient qu'il était hors de lui. » Il est bien sûr que Marie ne pouvait pas détromper « les siens », et il était bien naturel qu'elle les suivît ; mais nous ne pouvons pas en conclure qu'elle pensait comme eux. Encore une fois, l'évangéliste ne nous le dit pas ; mais en revanche il nous laisse entendre qu'il croit à la conception virginale, car il appelle bien Jésus fils de Marie ou fils de Dieu, jamais fils de Joseph.

L'objection tirée des généalogies n'est pas plus difficile à résoudre. On nous dit : Ceux qui ont écrit les généalogies pensaient que Joseph était le père naturel de Jésus, puisque c'est par lui qu'ils rattachent le Messie à David. La conclusion de cet argument suppose que, chez les Sémites d'autrefois comme chez les Français du xxe siècle, la filiation naturelle seule, à l'exclusion des filiations adoptives et légales, pouvait justifier une généalogie. C'est là une supposition qu'il est très facile de faire accepter de nos jours à des lecteurs inavertis, mais qui n'a rien de critique et qui est même antihistorique. Les évangélistes, qui nous donnent en même temps les généalogies par Joseph et le récit de la conception virginale, n'avaient pas notre conception moderne

des listes généalogiques. Leur cas n'est pas isolé. Les Sémites admettaient la filiation fictive et juridique plus facilement que les Romains, et voici l'inscription que l'on trouve sur un milliaire : « Marc-Aurèle et Lucius Verus, fils d'Antonin, petits-fils d'Hadrien, arrière-petits-fils de Trajan, arrière-arrière-petits-fils de Nerva ». Dans cette généalogie, très officielle et très sérieuse, il n'y a pas un seul cas de filiation naturelle[1].

Reste l'appellation de frères. Ce n'est pas seulement un ou deux frères que les évangiles donnent à Notre-Seigneur, ce n'est pas moins de quatre frères nommés Jacques, Joseph, Simon et Jude, et des sœurs dont on ne dit ni le nombre ni les noms, toute une *smala*[2]. Mais Matthieu et Marc nous parlent d'une Marie, mère de Jacques et de Joseph, qui assistait la très sainte Vierge au Calvaire[3], et cette Marie nous est donnée par saint Jean comme la sœur de la Vierge. Si cette Marie n'était mère que de Jacques et de Joseph, Simon et Jude étaient d'un autre lit. Et comme l'araméen n'a pas le terme cousin pour désigner tout l'ensemble des parents du second degré, du côté paternel et maternel, non seulement les juifs pouvaient appeler frères ces cousins, mais ils le devaient, à moins que, pour éviter les confusions futures, l'Esprit-Saint ne leur eût fait dire : « Voilà les fils de ton oncle et les fils de ta tante qui demandent après toi. » Faut-il vraiment regretter qu'il ait laissé

[1] Cf. *Rev. bib.*, juillet 1907. *Bulletin*, p. 447. Recension des articles d'Herzog. La recension est du P. Lagrange.

[2] Matth., XIII, 55 ; Marc, VI, 3. Sur la question des frères du Seigneur, on lira avec profit l'étude du R. P. Lagrange dans l'*Évangile selon saint Marc*, p. 72-89.

[3] Matth., XVII, 56 ; Marc, XV, 40.

dire simplement dans le langage du temps : Voilà les tiens, voilà tes frères qui te cherchent[1] ? Si ces frères avaient été les fils de la Vierge, Jésus, du haut de la croix, n'aurait pas eu à donner un fils à sa mère qui en aurait eu encore quatre autres, sans compter les filles.

Qu'on l'avoue donc : le caractère miraculeux de la conception virginale est le vrai motif qui fait contester l'historicité des témoignages qui nous l'affirment. C'est pour éviter ce mystère, qu'en dépit de l'origine palestinienne, critiquement reconnue, des récits de l'évangile de l'enfance, on imagine des convertis de la gentilité mêlant à leur foi nouvelle des mythes qui les avait dégoûtés et auxquels ils ne croyaient pas dans le paganisme, et que, nouvelle invraisemblance, on suppose ce mythe accepté avec enthousiasme par toute l'Église à une époque où vivaient encore les prétendus enfants de celle qu'on proclamait vierge[2].

137. L'opinion, qui attribue la divinisation de Jésus au logos de Philon, n'est pas plus critique. Il est bien vrai que, par trois fois, Philon donne à son logos le nom de Dieu, mais c'est pour faire remarquer à chaque fois que cette dénomination ne peut être acceptée qu'avec des correctifs. Le logos n'est que le *second Dieu* à l'image duquel est formé l'homme qu'il était impossible de créer à l'image du Dieu suprême, père de toutes choses[3]. Il est notre Dieu à nous, qui

[1] Marc, III, 32.

[2] Siméon, crucifié sous Trajan, de 98 à 117, passait pour être un des frères du Seigneur. C'est du moins ce que nous dit le palestinien Hégésippe qui écrivait vers 160.

[3] Cf. l'extrait conservé et cité par Eusèbe. *Præparatio evangelica*, VII, 13, *P. G.*, t. XXI, col. 545.

sommes des imparfaits, celui par lequel nous jurons quand nous jurons par le nom de Dieu, mais inférieur au premier Dieu, à celui des sages et des parfaits, au Dieu qui seul se connaît et peut jurer par lui-même[1]. Si l'Écriture appelle parfois Dieu le très ancien logos de celui qui en réalité est seul Dieu, c'est par métaphore[2]. Ce dieu inférieur est fils du premier ; mais Philon n'entend pas dans toute sa rigueur cette expression de fils. Notre monde, lui aussi, est fils de Dieu, mais seulement fils plus jeune[3]. Ce logos est-il même une personne ou n'est-il que la personnification abstraite d'une force qui, chez Philon, correspond, à la fois, au νοῦς des stoïciens et quelque peu au logos de Platon ? voilà un point sur lequel les commentateurs de Philon n'ont jamais pu s'entendre, parce que la contradiction est, sinon dans le concept vague et changeant qu'avait, de son logos, le philosophe juif, du moins dans les descriptions qu'il essaie d'en donner. « Le logos de Philon, écrit M. Zeller, flotte obscur entre la représentation personnelle et impersonnelle. Il y a là une énigme insoluble que Philon, étant données les suppositions d'où il partait, ne pouvait résoudre que par les propositions contradictoires qui se heurtent à travers toute sa doctrine des forces divines[4]. » On comprend qu'en ces conditions M. Loisy,

[1] III *Legis allegoriarum*, 207. *Philonis Alexandri opera*, édition Wendland, Berlin, 1887, t. I, p. 159.

[2] I *De Somniis*, 229-230, *op. cit.*, t. III, p. 253-254.

[3] *Quod Deus sit immutabilis*, 31, *op. cit.*, t. II, p. 63.

[4] *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwiklung*. Dritter Theil, zweite Abtheilung, 4e édit., Leipzig, 1903, p. 429. On consultera avantageusement au sujet de Philon l'étude de M. Emile Bréhier, *Les idées philosophiques et reli-*

après avoir écrit : « L'influence des idées philoniennes sur Jean n'est pas contestable », ait hâte de se corriger en ajoutant : « mais Jean n'emprunte pas pour cela les idées de Philon[1]. » M. Harnack est à la fois plus net et plus vrai quand il nous dit : « Le logos de Jean n'a guère que le nom de commun avec celui des stoïciens et avec celui de Philon[2] ».

Est-ce même à Philon que le nom du logos johannique a été emprunté? Les spéculations des philosophes juifs d'Alexandrie avaient-elles pénétré jusque dans les milieux populaires d'Asie Mineure pour lesquels et au milieu desquels a été écrit l'évangile de saint Jean? Cela est fort douteux, si nous en croyons le savant éditeur allemand des œuvres de Philon, qui écrit : « Nous ne pouvons pas présenter comme très profonde, même à Alexandrie, l'influence que la philosophie grecque a exercée sur le judaïsme de la diaspora... Philon nous paraît un isolé[3]. » Plus connus et plus populaires étaient les psaumes que les convertis de la diaspora avaient déjà chantés avant leur conversion et qu'ils chantaient encore depuis leur bap-

gieuses de Philon d'Alexandrie, in-8°, Paris, 1908, ou encore les articles du P. Lebreton, S. J., sur les *Théories du Logos au début de l'ère chrétienne*, dans les *Études*, t. CVI, p. 54, 310, 764. Ces articles sont reproduits avec d'intéressants développements dans le livre Ier des *Origines du dogme de la Trinité. Le milieu hellénique.*

[1] *Le quatrième Évangile*, p. 154.

[2] *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. I, p. 109

[3] Wendland, *Hellenistich-römische Kultur*, 1907, p. 114. Note empruntée à Harnack, *op. cit.*, p. 125. Il semble bien cependant que les idées de la philosophie juive d'Alexandrie aient été connues du rédacteur de l'Épître aux Hébreux.

tême : « C'est par le *Verbe* du Seigneur, τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου, que les cieux ont été consolidés (Ps. xxxii, 6) ; le Seigneur a envoyé son *Verbe* τὸν λόγον αὐτοῦ, et il les a guéris (Ps. cvi, 20) ; il enverra son *Verbe* et les glaces seront liquéfiées » (cxlvii, 7). Ces personnifications de la parole créatrice se retrouvent dans les livres sapientiaux [1] et étaient l'écho du premier chapitre de la Genèse où l'on voit Dieu créant par sa parole toutes les réalités mondiales, selon cette parole du Ps. cxlviii, 6 : « Il a dit et tout a été fait. » C'est à ce chapitre bien plus qu'à Philon, que l'évangéliste se réfère quand il écrit : « Au commencement était le Verbe, etc. ». M. Loisy en convient : « Il y a ici un commencement et une parole qui remontent plus haut que le commencement et la parole créatrice dans le premier chapitre de la Genèse ; mais un rapport logique existe entre ces deux termes. La doctrine du Verbe, dans le quatrième Évangile, est fondée en partie sur le récit génésiaque, dont elle donne, pour ainsi dire, le commentaire métaphysique [2] ». Ce commentaire est autrement sublime et devait être autrement fécond que les développements philosophiques contradictoires de Philon. « Alors que tous les philosophes et tous les scoliastes de l'époque s'épuisent à disserter sur un logos dont ils ne peuvent même fixer le concept, un pauvre pêcheur nous donne du Verbe divin une révélation si profonde que nulle pensée humaine n'en pourra épuiser la richesse, si sûre que toute la vie de l'humanité pourra s'y appuyer désor-

[1] Eccl., i, 5 (glose déjà vulgarisée au début de l'ère chrétienne) ; xxiv, 5 ; xlii, 15 ; Sagesse, ix, 1 ; xvi, 12 ; xviii, 15.

[2] *Op. cit.*, p. 153.

mais. Ce simple fait est un prodige plus manifestement divin que la résurrection d'un mort[1]. »

Le logos philonien n'est donc pour rien dans l'origine de la foi primitive à la divinité du Christ. Ce n'est pas à dire qu'il n'ait pas eu d'influence sur les écrits des premiers philosophes chrétiens ; mais nous allons voir que cette influence, au lieu d'être génératrice du dogme, a fait longtemps obstacle à la correction de l'exposé théologique et savant de la croyance chrétienne.

La masse des fidèles baptisés au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, tout en confessant un seul Dieu, adorait et invoquait, à côté du Père et avec le Père, le Fils de Dieu, le Dieu Sauveur crucifié pour nous, et l'Esprit-Saint, l'Esprit du Père et du Filsqui nous sanctifiait. Mais de quelle nature étaient les relations du Fils et de l'Esprit avec le Père ? comment se distinguaient-ils et restaient-ils divins sans qu'on fût obligé de confesser trois dieux? c'était là un problème théologique aussi étranger, plus étranger aux préoccupations du commun des premiers fidèles, qu'il l'est à celles du plus grand nombre des chrétiens d'aujourd'hui.

138. Il n'en pouvait pas être de même des lettrés et des philosophes[2] du IIe siècle, qui eurent à présenter le dogme chrétien à la science du temps et à en faire l'apologie. Ceux-ci furent bien obligés d'essayer un

[1] P. Lebreton, *art. cit.*, conclusion.

[2] Les apologistes, auxquels nous nous référons, sont saint Justin qui a écrit à Rome, vers 1.0, ses deux *Apologies* et le *Dialogue avec Tryphon;* Tatien, son disciple, syrien de naissance, qui a écrit aussi à Rome son *Discours aux Grecs* vers 160; Théophile, évêque d'Antioche, qui a écrit vers 170 ses *trois*

exposé théologique du mystère. Ils échouèrent généralement dans cet essai, égarés le plus souvent par l'usage qu'ils firent du logos philonien; mais, pour autant, ils ne voulurent pas abandonner la foi des simples, et ils nous offrent cet instructif contraste d'apologistes qui, d'une part, attestent la croyance continue de l'Église à la divine Trinité, et qui, d'autre part, trahissent cette même croyance dans leur exposé scientifique.

Leurs erreurs sont indéniables, mais elles ne font que donner plus de poids à leur attestation de la foi trinitaire, en montrant que cette foi ne vient pas de leurs réflexions philosophiques, qu'elle leur a été imposée, malgré leur philosophie, par l'enseignement de l'Église primitive.

Signalons d'abord ces erreurs. Les philosophes apologistes du milieu du second siècle, dans leur essai d'explication de la génération du Logos ou du Verbe, lient trop étroitement cette génération à la création dont elle aurait été le prélude et la condition. Conformément aux idées philoniennes, le Verbe coéternel au Père, en tant qu'il était dans la puissance du Père, n'aurait été proféré, distingué du Père, qu'au moment où la transcendance divine aurait eu besoin d'un intermédiaire [1] subordonné, dont elle se serait

livres à Autolycus; Athénagore, philosophe athénien, qui a adressé, vers 176, aux empereurs Marc-Aurèle et Commode sa *Supplique pour les chrétiens.* Pour plus de détails sur ces auteurs et leurs ouvrages, nous renvoyons à Mgr Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes*, t. I, *Littérature grecque*, in-12, Paris, 1898.

[1] Cf. *La théologie anténicéenne*, par J. Tixeront, in-12, 1re édition, Paris, 1905, p. 233-241. De cette substantielle étude, voici les extraits les plus caractéristiques avec renvoi aux textes que

servie pour produire l'être créé et le gouverner.

Dans cette conception philosophique, il n'y avait

nous avons vérifiés : « Éternellement le Verbe était en Dieu : celui-ci a toujours été λογικός (Tatien, *Discours aux Grecs*, 5, *P. G.*, t. VI, col. 813 ; Athénagore, *Supplique pour les chrétiens*, 10, *P. G.*, t. VI, col. 908)... Comment le Verbe existait-il en Dieu? Comme personne distincte du Père ou comme simple puissance, comme raison immanente? Les apologistes ne répondent pas clairement. On a signalé dans saint Justin deux passages (*Apol.*, II, 6; *Dial.*, 61, *P. G.*, t. VI, col. 453, 613) en faveur du second sentiment; mais ils sont trop peu explicites pour qu'on puisse sûrement les interpréter en ce sens. Le saint docteur remonte jusqu'avant la création : il regarde le Verbe comme Dieu personnel avant toutes choses créées (*Dial.*, 48, 61, 62, *P. G.*, t. VI, col. 380, 613); il ne va pas au delà : c'est pour lui l'éternité pratique. Tatien est encore moins affirmatif que son maître sur l'existence personnelle et éternelle du Logos. Au commencement, dit-il, Dieu est seul; il possède seulement en lui sa λογικὴ δύναμις qu'il profère au moment de la création (*loc. cit.*). Même obscurité ou plutôt mêmes formules inquiétantes dans Athénagore (*loc. cit.*) et dans Théophile d'Antioche (*ad Autol.*, II, 10, 22, *P. G.*, t. VI, col. 1064, 1088). Celui-ci semble même faire un pas vers l'erreur avec sa théorie des deux états du Logos d'abord enfermé dans les entrailles du Père, ἐνδιάθετος, et là simplement son intelligence et son sentiment, puis proféré par lui au dehors, προφορικός.

Quoi qu'il en soit, et que nos apologistes aient regardé ou non le Verbe comme distinct réellement du Père de toute éternité, c'est avant la création et pour la création qu'ils le font proférer, engendrer par le Père; que, dans leur système, le Verbe devient Fils... Dieu a besoin du Logos pour créer, pour produire et atteindre le contingent, l'extérieur, l'imparfait, le muable. Il le tire donc en quelque sorte de son sein : il l'engendre et le profère pour être son instrument et son organe dans l'acte créateur (S. Justin, *Apol.*, II, 6; *Dial.*, 61, *P. G.*, t. VI, col. 453, 613; Tatien et Théophile, *loc. cit.*)... De là une subordination du Verbe et du Fils au Père, non pas seulement en tant qu'homme après l'Incarnation, mais en tant que Verbe et Dieu. Le Fils est

pas de place pour le Saint-Esprit, observe M. Harnack[1]. C'est vrai, et nous devons en conclure que si les apologistes, malgré leur philosophie, rendent témoignage au Saint-Esprit, c'est qu'ils y ont été obligés par la croyance des communautés chrétiennes au milieu desquelles ils vivaient. C'est précisément ce qui est arrivé.

Il faut reconnaître que les apologistes n'ont pas insisté sur la personnalité du Saint-Esprit autant que sur celle du Fils ; on peut même dire, en un certain sens, qu'ils n'ont pas de théologie trinitaire[2], parce que les idées cosmologiques sur lesquelles étaient fondés leurs exposés théologiques ne s'y prêtaient pas ; mais on ne peut pas dire qu'ils ne témoignent pas de leur foi et de la foi de leurs contemporains à la Trinité. Saint Justin affirme solennellement dans son Apologie[3] que les chrétiens, bien loin d'être athées, adorent, en même temps que Dieu le Père, le Verbe son Fils, notre docteur, et son Esprit prophétique ; et il nous dit comment Jésus-Christ, né d'une Vierge[4], est le Verbe de Dieu fait chair, σαρκοποιηθείς, corps, Logos et âme[5]. Pour Tatien, l'âme n'est immortelle que par son union avec l'Esprit de Dieu, Es-

le ministre du Père ; « il est sous les ordres du Père et préside à l'exécution de ses desseins. » Il est Dieu et Seigneur sans doute, mais « sous le Créateur de tout ». S. Justin, *Dial.*, 56, 60, 61, 126, 127 ; *Apol.*, 1, 13, *P. G.*, t. VI, col. 596 sq., 612 sq., 768 sq.

[1] *Op. cit.*, p. 531 sq.

[2] Harnack, *op. cit.*, p. 532, note 1.

[3] *Apol.*, II, 6 et 13, *P. G.*, t. VI, col. 336, 345.

[4] *Apol.*, I, 22, 31, 32 ; *Dial.*, 43, 45, etc., *P. G.*, t. VI, col. 364, 377, 379, 568, 573.

[5] *Dial.*, 45 ; *Apol.*, II, 10, *P. G.*, t. VI, col. 573, 460.

prit qui, bien supérieur aux esprits de même ordre que l'âme, est « l'image et la similitude de Dieu..... le serviteur du Dieu souffrant[1] ». Théophile voit dans les trois premiers jours de la création le symbole de la divine Triade, τῆς τριάδος, du Père, de son Verbe et de sa Sagesse[2]; c'est la première fois qu'apparaît le mot τριάς. Athénagore met le gage de notre vie future dans la connaissance qui nous est donnée du Père, du Fils, de l'Esprit, « de l'union et de la distinction de ces trois termes unis de l'Esprit, du Fils et du Père », et il s'étonne ensuite, comme saint Justin, qu'on appelle athées « des gens qui affirment un Dieu Père, un Fils Dieu, un Esprit-Saint et montrent leur puissance dans l'unité et leur distinction par le rang[3] ».

139. Nous trouverons des témoignages plus riches, mais non point plus nets, de la foi des églises à la Trinité et à l'Incarnation, dans les docteurs de la fin du second siècle et du commencement du troisième.

Le progrès de leurs exposés de la vérité révélée est tout d'abord marqué par un travail d'épuration. Saint Irénée, le grand évêque de Lyon, qui écrivit son grand ouvrage *contre les hérésies* de 177 à 199, s'y montre plus soucieux de garder intégralement le dépôt de la foi que de faire accepter des philosophes l'exposé de nos mystères. Il condamne non seulement les généalogies gnostiques, mais aussi les théories compromettantes des apologistes, quand il rejette toute spéculation sur la génération du Verbe[4]. Mais,

[1] *Discours aux Grecs*, 7, 12, 13, *P. G.*, t. VI, col. 820, 829, 840.
[2] *II*

[3] *Supplique pour les chrétiens*, 12, 10, *P. G.*, t. VI, col. 913, 909.
[4] *Contra hæreses*, II, 4, 5, 6, *P. G.*, t. VII, col. 807-809.

s'il s'en tient aux pures affirmations de la foi, il n'en laisse que fort peu dans l'ombre et nous les rapporte généralement avec exactitude. Irénée insiste fortement sur l'unité de Dieu; mais le Dieu Père a un Fils, Dieu lui aussi, révélateur du Père, coexistant au Père de toute éternité [1], et un Esprit-Saint, pareillement éternel, ἀέvvαον [2], qui est la Sagesse du Père [3]. Le Verbe et l'Esprit sont les ministres du Père dans toutes ses œuvres [4]. Les expressions de subordination, qu'emploie à cette occasion le saint docteur, n'impliquent pas d'infériorité de nature et ne dépassent guère les limites du langage autorisé par l'Écriture et la théologie pour exprimer la subordination d'origine du Fils et du Saint-Esprit, vis-à-vis de leur principe, le Père. L'union du Verbe de Dieu avec sa créature nous a donné Jésus-Christ, Verbe incarné, né d'une Vierge, formé de la même matière que nous, ayant une âme comme nous, vraiment homme et vraiment Dieu, et, à ce titre, capable de nous racheter par le sacrifice de sa mort sur la croix [5].

140. Non moins explicites seraient les multiples at-

[1] *Op. cit.*, I, x, 1; II, xxviii, 6; xxx, 9; III, vi, 1 et 2, etc., *P. G.*, t. vii, col. 549, 809, 823, 860 sq.

[2] V, xii, 2, col. 1152.

[3] IV, vii, 4, col. 993.

[4] *Ibid.* Le Saint-Esprit, toujours mis en parallèle avec le Fils, n'est cependant jamais nommé Dieu, conformément à l'Écriture qui ne lui donne jamais explicitement ce titre.

[5] III, xvi-xix, col. 919-941. Le saint docteur explique aussi, dans ces chapitres sur l'incarnation, comment et pourquoi le Fils de Dieu, devenu fils de l'homme, a pu recevoir le Saint-Esprit, xvii, col. 929 sq. Nous n'avons pas cité tous les témoignages d'Irénée au sujet de la Trinité et de l'Incarnation; la liste en eût été trop longue.

testations de la foi trinitaire que nous pourrions demander aux docteurs du commencement du troisième siècle, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, Hippolyte, Novatien [1]. Nous citerons seulement le texte fameux du début du traité contre Praxéas où Tertullien nous donne le schéma de ses idées sur la Trinité et crée, pour les exprimer, le mot latin *Trinitas*. Dans ce texte, le docteur africain reproche au modaliste Praxéas de prétendre « qu'on ne peut croire à l'unité de Dieu sans identifier le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, comme si l'unité de substance ne suffisait pas pour qu'aussi bien tout soit Un en tant que tout vient de l'Un, sans que pour cela on doive abandonner le mystère de l'*économie* (de l'organisation) qui dispose l'unité en *trinite*, distinguant trois termes, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, trois, non point par le fond de l'être, mais par le degré, non par la substance, mais par la forme, non par la puissance, mais par l'espèce, car ils sont bien d'une seule substance et d'un seul être foncier et d'une seule puissance, puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu de qui sont ces degrés, ces formes et ces espèces que nous désignons sous le nom de Père et de Fils et de Saint-Esprit. Comment peut-on avoir le nombre sans division? c'est ce que d'ultérieurs développements montreront [2]. » Nous ne pou-

[1] Tertullien écrivait à Carthage, de 213-225; Clément d'Alexandrie en Égypte, de 190-213; Origène en Égypte et en Palestine, de 228-250; Hippolyte à Rome, de 210-235; Novatien aussi à Rome vers 250. Cf. *Geschichte der altkirchlichen Litteratur* d'Otto Bardenhewer, vol. II.

[2] ... *Dum unicum Deum non alias putat credendum quam si ipsum eumdemque et Patrem et Filium et Spiritum Sanctum dicat : quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia,*

vons rapporter ici tous ces développements qui aboutissent à cette conclusion que la foi chrétienne renouvelle la foi juive en ce que, s'adressant au même Dieu un par le Fils et l'Esprit, elle nous manifeste ce Dieu un sous la distinction de *ses noms et de ses personnes*[1].

Une substance et trois personnes : il semblerait qu'une formule aussi nicéenne pourrait nous permettre d'assurer que Tertullien a une théologie définitive et correcte de la Trinité. Il n'en est rien. Tertullien, aussi bien que Clément d'Alexandrie et les autres docteurs précités, a plus d'expressions incorrectes qu'Irénée dans les développements théologiques qu'il consacre au mystère de la sainte Trinité. Tous ces docteurs ne sont pas encore assez libérés de la conception platonicienne et philonienne du logos. Ils ne disent plus, il est vrai, comme les apologistes, que le Verbe n'a été distingué du Père que pour et par la création, mais Tertullien et Novatien disent encore que l'éternelle génération du Verbe a reçu, au moment de la création, un achèvement qu'elle n'avait pas auparavant. Tous insistent plus qu'il ne convient sur la

per substantiæ scilicet unitatem ; et nihilominus custodiatur œconomiæ sacramentum, quæ unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. Tres autem non statu, sed gradu ; nec substantia, sed forma ; nec potestate, sed specie : unius autem substantiæ, et unius status et unius potestatis, quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formæ et species, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti deputantur. Quomodo autem numerum sine divisione patiuntur, procedentes retractatus demonstrabunt. Cap. II du *Traité contre Praxéas*, *P. L.*, t. II, col. 157.

[1] *Sic Deus voluit novare sacramentum, ut nove unus crederetur per Filium et Spiritum, ut coram jam Deus in suis propriis nominibus et personis cognosceretur* Cap. XXXI, *P. L.*, t. II, col. 196.

subordination du Fils et du Saint-Esprit au Père, et semblent parfois urger la distinction du Fils et du Père jusqu'à la présenter comme une séparation qui faisait accuser leurs théories de *ditheisme*. Enfin, à l'exception de Tertullien, ils ne donnent pas toujours assez de relief à la personnalité du Saint-Esprit. Ils sont au contraire presque toujours corrects quand ils parlent du mystère de l'Incarnation, de l'union de la divinité et de l'humanité en Notre-Seigneur. M. Guignebert nous avait dit que le dogme catholique était né « de la formule baptismale nourrie de la métaphysique des philosophes païens venus à la foi ». Nous sommes bien obligés de constater que la théologie de l'Incarnation, qui n'avait pas d'analogie dans la philosophie du temps, n'a point passé par tous les tâtonnements de la théologie trinitaire et que celle-ci, au contraire, n'a pu devenir catholique et être acceptée de toute l'Église, qu'après avoir été complètement vidée de l'élément étranger qu'y avait mêlé la métaphysique des philosophes. C'est aux pontifes romains qu'il appartenait d'achever cette œuvre d'épuration et de tracer définitivement les limites entre lesquelles devait se mouvoir l'exposé théologique, pour rester l'expression fidèle de la foi [1].

141. M. Harnack, dont toutes les prédilections vont à l'adoptianisme qui fait de Jésus un homme divinisé à son baptême par un influx tout spécial de l'Esprit-Saint, voudrait bien pouvoir affirmer que telle fut la

[1] Le lecteur, qui voudra se rendre compte par lui-même de la vérité de ces remarques, n'aura qu'à consulter la *Théologie anténicéenne* de M. Tixeront et à lire dans une patrologie de Migne les nombreux textes justificatifs auxquels M. Tixeront renvoie.

croyance primitive de l'Église romaine. Il n'ose pourtant l'assurer [1]. Il est bien vrai que certains passages du Pasteur d'Hermas [2], inspirés, semble-t-il, par une théologie adoptianiste, pourraient appuyer les dires des disciples d'Artémon qui se plaignaient que le pape Zéphyrin, en condamnant la doctrine de leur école, eût trahi la vérité universellement tenue jusque-là pour doctrine apostolique par les anciens [3]. Mais, comme le remarque Eusèbe, à qui nous devons ce renseignement, la croyance à la divine préexistence du Sauveur, inconciliable avec l'adoptianisme, est trop nettement affirmée dans la lettre de Clément aux Corinthiens, dans les écrits de Justin et de Tatien composés à Rome, pour qu'on puisse prendre au sérieux les prétentions des adoptianistes. Elles valent ce que valent, en pareil cas, les affirmations de tous les hérétiques qui se réclament habituellement de l'enseignement des apôtres et elles sont manifestement en opposition

[1] *Op. cit.*, p. 211, note 2.

[2] Les propositions les plus discutables se trouvent dans les Similitudes V, c. II et IX, c. I et XII, *P. G.*, t. II, col. 958, 979, 991. Les opinions adoptianistes d'Hermas sont cependant si peu mises en relief qu'elles semblent avoir passé inaperçues parmi des docteurs, comme Irénée, Clément d'Alexandrie et Origène, qui étaient d'avis contraire. Le livre d'Hermas a eu du succès et même quelquefois les honneurs de la lecture publique à Rome et dans l'Église d'Occident à raison de son thème principal, qui est une éloquente exhortation à la pénitence; il n'y a jamais été compté parmi les livres ayant une autorité dogmatique. C'est à Clément d'Alexandrie et à Origène qu'il doit d'avoir gardé sa place parmi les livres deutéro-canoniques dans l'appendice au Nouveau Testament de la bible alexandrine. Cf. Gebhardt et Harnack, *Patrum apostolicorum opera*, t. III, *Hermæ Pastor*, Prolegomena, p. XLIV sq.

[3] Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, V, 28, *P. G.*, t. XX, col. 511.

avec ce fait que le pape Victor, dont les disciples d'Artémon invoquaient l'autorité, avait déjà, en 190, condamné Théodote, le maître d'Artémon.

A ce moment, c'est-à-dire vers la fin du deuxième siècle, le besoin d'une théologie trinitaire, d'un exposé coordonné des différentes affirmations de la foi relativement à Dieu, à Jésus-Christ et au Saint-Esprit, s'était éveillé, non seulement parmi les lettrés, mais encore parmi le commun des fidèles. De là des groupements d'école et des discussions passionnées qui nécessitèrent l'intervention de l'autorité ecclésiastique. Par réaction contre les adoptianistes qui niaient, au nom de l'unité de Dieu, la divinité de Jésus-Christ, on vit apparaître les monarchiens ou modalistes qui, avec Praxéas, Épigone, Cléomène et Sabellius, prétendaient sauvegarder à la fois l'unité de Dieu et la divinité de Jésus en disant que c'était le Père lui-même qui s'était incarné et était devenu le Fils. Les théologiens du Logos, Tertullien, Hippolyte et l'auteur des *Philosophoumena* protestaient vivement contre cette nouvelle doctrine, qui effaçait la distinction réelle du Père et du Fils et dont ils ridiculisaient les fauteurs, en les appelant patripassiens. Que firent les papes au milieu de conflits qui paraissent bien n'être pas restés purement académiques, mais avoir violemment agité la masse des fidèles?

Il ne nous est parvenu aucun écrit dogmatique des pontifes romains de cette époque. Tertullien nous dit que Praxéas trouva crédit près de l'évêque de Rome, non seulement pour ses accusations contre les montanistes, mais encore pour ses erreurs. L'auteur anonyme du catalogue héréséologique ajouté au Traité

des *Prescriptions*[1] nomme, comme soutien de Praxéas, un certain Victorin dans lequel nombre de critiques croient reconnaître le pape Victor. Enfin l'auteur des *Philosophoumena*, qui ne fait aucun reproche à Victor, accuse en termes fort précis Zéphyrin d'avoir, sur les conseils de Calliste, favorisé l'hérésie monarchienne, et plus encore Calliste, son successeur, de n'avoir condamné Sabellius que par respect humain, d'avoir traité de *dithéisme* la théologie du Logos, et enseigné un monarchianisme tempéré de propositions adoptianistes [2]. Que valent ces témoignages et que pouvons-nous en retenir?

[1] C. LII, *P. L.*, t. III, col. 74.

[2] Voici les principaux passages des *Philosophoumena* relativement à Zéphyrin et à Calliste : « Cette hérésie (le monarchianisme ou modalisme de Cléomène et de Sabellius) trouva de l'appui près de Calliste, homme très habile pour le mal et souple en fourberie, ambitieux du trône épiscopal. Il faisait ce qu'il voulait de Zéphyrin, homme simple et sans lettres, ignorant les définitions ecclésiastiques, qu'il séduisait par des présents et qu'il pressait de demandes illicites, le sachant accessible aux cadeaux et avare. Il lui persuada d'entretenir de continuelles divisions au milieu des frères, puis s'efforça lui-même de s'attirer par d'astucieux propos l'amitié des deux partis. Aux orthodoxes pris à part il disait être de leur avis et les trompait; il en disait ensuite autant aux gens de Sabellius et égarait celui-ci alors qu'il aurait pu le ramener au droit chemin; car lorsque nous exhortions Sabellius, il ne s'opiniâtrait pas, mais une fois seul avec Calliste, il était ramené par celui-ci au dogme de Cléomène, Calliste déclarant que tel était son sentiment. Sabellius, pour lors, ne connaissait pas la fourberie de Calliste; il la connut plus tard, comme je le dirai bientôt. Quant à Zéphyrin, Calliste, en le poussant, lui persuada de dire publiquement : Je ne connais qu'un Dieu, le Christ Jésus, et, en dehors de lui, nul autre qui ait été engendré et passible. Mais en disant parfois : Ce n'est pas le Père qui est mort, mais le Fils, il entretenait

Il est bien possible que Praxéas, apportant d'Asie des renseignements sur les montanistes, et défenseur zélé de la divinité du Christ, ait tout d'abord trouvé faveur auprès du pape Victor qui venait de condamner

ainsi de perpétuels dissentiments dans le peuple. Dès que nous eûmes connu les pensées de Calliste, nous ne nous y sommes pas ralliés, mais nous avons discuté et combattu pour la vérité. Emporté par un fol orgueil, parce que tous, excepté nous, allaient à lui, attirés par ses dehors hypocrites, il nous appelait *dithéistes*, vomissant violemment le venin qu'il avait dans le cœur... » Suit un invraisemblable roman des aventures de Calliste jusqu'à son élévation au trône pontifical ; voici en quels termes est alors apprécié son enseignement dogmatique : « Après la mort de Zéphyrin, Calliste, s'estimant parvenu au terme de ses ambitions, excommunia Sabellius sous prétexte qu'il professait des opinions hétérodoxes, en réalité par crainte de moi et parce qu'il pensait pouvoir ainsi écarter l'accusation portée devant les Églises et se présenter comme n'ayant pas de mauvaises opinions. Il était en effet imposteur et fourbe, et, avec le temps, il a séduit beaucoup de gens. Ayant du venin caché dans le cœur et ne pensant pas droit, mais rougissant de parler franchement, nous ayant d'une part insulté publiquement en nous disant : Vous êtes *dithéistes*, et, d'autre part, continuellement accusé par Sabellius d'avoir trahi sa foi première, voici l'hérésie qu'il a inventée et qu'il professe : Le Logos est identique au Fils et identique au Père, l'Esprit ainsi dénommé étant un et indivisible. Le Père n'est pas une chose et le Fils une autre, mais une seule et même chose, l'Esprit divin qui remplit toutes choses, celles d'en haut et celles d'en bas. L'Esprit incarné dans la Vierge n'est pas autre chose que le Père, mais une seule et même chose. C'est ce que signifie la parole : *Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et le Père en moi.* Ce qui a été vu, ce qui est homme, voilà le Fils. L'Esprit contenu dans le Fils, voilà le Père. Non, dit-il en effet, je ne confesserai pas deux Dieux, le Père et le Fils, mais un seul. Car le Père né dans le Fils, ayant pris la chair, l'a divinisée, se l'étant unie, et a fait une seule chose qui est appelée Père et Fils, un seul Dieu : et cela étant une personne ne peut pas en être deux. C'est ainsi que le Père a

l'adoptianisme et allait excommunier les montanistes. Mais le silence des *Philosophoumena* ne permet pas d'accuser ce pape d'hérésie modaliste sur des témoignages aussi peu sûrs que l'insinuation de Tertullien et l'accusation moins sûre encore de l'anonyme pré-

compati au Fils. Cet homme insensé et ondoyant ne veut en effet pas dire que le Père a souffert et qu'il n'y a qu'une seule personne, car il pense éviter ainsi le blasphème contre le Père. Répandant en haut et en bas ses blasphèmes, sans autre souci que celui de ne point paraître parler contre la vérité, il n'a pas honte de satisfaire tantôt au dogme de Sabellius, tantôt à celui de Théodote... » *Philosophoumena*, l. IX, c. II, édition de Patricius Cruice, p. 434 sq., 441 sq. Cf. aussi *P. G.*, t. XVI, col. 3009 sq.

Nous pensons être utile au lecteur en lui soumettant, à propos de ce texte, les remarques suivantes :

1° Dans l'exposé qu'il nous donne de l'enseignement de Calliste, l'auteur des *Philosophoumena* se contredit, puisqu'il fait dire à Calliste que le Père et le Fils sont et ne sont pas une seule personne ;

2° Il est très facile de concevoir qu'un esprit prévenu ait pu tirer cet exposé hérétique d'un enseignement concret tel qu'aurait été celui-ci : Le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont un seul et même Dieu, Esprit éternel qui est présent en toutes choses. Le Fils est Jésus-Christ, Dieu incarné. L'Esprit, qui s'est reposé sur l'homme qu'est Jésus-Christ, n'est pas un autre Dieu que le Père ;

3° Le pseudo-savant, qui a signé Dupin les articles antitrinitaires de la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1906, p. 219, 353, 515, non seulement témoigne de fort peu de sens critique en acceptant sans réserve toutes les allégations du document précité, mais il paraît ne pas savoir très bien ni le grec, ni le latin, car il fait un grossier contre-sens en traduisant : « Quand je faisais des observations à Zéphyrin, il cédait, mais quand Calliste était seul avec lui, il l'engageait à se tourner du côté de Cléomène » (p. 521). D'après le texte grec et la version latine que Dupin avait sous les yeux et auxquels il renvoie, c'est à Sabellius qu'appartient le rôle ici prêté à Zéphyrin.

cité. Quant à l'histoire de Zéphyrin et de Calliste, elle est, de l'aveu de tous, un pamphlet écrit par un ennemi personnel du second de ces deux papes. On ne peut, en bonne critique, demander à son exposé tendancieux le symbole de Calliste, surtout en matière d'enseignement trinitaire, où la plus légère modification de langage peut transformer en hérésie une proposition très orthodoxe. Nous ne pouvons donc que retenir les faits principaux et notoires considérés en dehors de l'interprétation qu'en donne le pamphlétaire.

Zéphyrin et Calliste défendaient une doctrine intermédiaire qui concordait partiellement, et avec celle de Sabellius, et avec celle du plaignant, mais qui différait assez de l'une et de l'autre pour que Calliste ait excommunié Sabellius et accusé de dithéisme le théologien du Logos qu'était l'auteur des *Philosophoumena*. Cette doctrine ne pouvait pas reprendre les propositions essentielles de l'adoptianisme que Zéphyrin venait de condamner. Elle a rallié l'assentiment de presque tous les fidèles. Tertullien, autre ennemi juré de Calliste, n'a rien trouvé à lui reprocher. De l'aveu même de celui qui la dit hérétique, elle a continué d'être enseignée après la mort de Calliste [1]. On ne trouve en effet aucune trace des dissidences dogmatiques qu'aurait nécessairement réveillées, au sein de la communauté romaine, un changement d'enseignement officiel, et voici en quels termes, quarante ans après, le pape Denys résumait la foi traditionnelle de son Église, dans une lettre adressée à l'évêque Denys d'Alexandrie vers 260.

[1] *Philosophoumena*, IX, XII, *P. G.*, t. XVI, col. 3387.

142. « J'ai appris qu'il y avait parmi vous quelques-uns de ces prédicateurs et docteurs du divin Logos qui, dans leur opposition à la doctrine de Sabellius, vont, pour ainsi dire, à l'excès opposé. Sabellius blasphémait en disant que le Fils est identique au Père et réciproquement. Mais eux prêchent d'une certaine façon trois dieux, divisant la sainte monade en trois hypostases étrangères l'une à l'autre et tout à fait séparées. Il est en effet nécessaire qu'au Dieu de toutes choses soit uni le divin Logos, il faut que l'Esprit-Saint demeure amoureusement et vive en Dieu et qu'enfin la divine Triade soit récapitulée et ramenée tout entière à l'unité, comme à un sommet que je dis être le Dieu de toutes choses, le Tout-Puissant... C'est pourquoi il ne faut pas partager en trois divinités la divine monade, ni rabaisser la dignité et la souveraine grandeur du Seigneur, en le disant fait ; mais croire en Dieu le Père tout-puissant, et au Christ Jésus son fils et au Saint-Esprit, et à l'union du Logos avec le Dieu de toutes choses ; car il dit : *Moi et le Père nous sommes un*, et encore : Je suis dans le Père et le Père est en moi. C'est ainsi en effet qu'on sauvegardera à la fois et la divine Triade et la prédication de la sainte monarchie [1]. »

De cette lettre, qui attaque à la fois le modalisme de Sabellius et la théologie du Logos, l'auteur des *Philosophoumena* se serait plaint dans les mêmes termes que de la fourberie de Calliste. Denys s'en

[1] Ces extraits sont tirés d'un fragment plus considérable de la lettre de Denys de Rome qui nous a été conservé dans la lettre de saint Athanase sur les décrets de Nicée, n. 26. *P. G.*, t. XXV, col. 461, 465.

réfère au même texte d'Écriture sainte que son prédécesseur, et s'en tient aux mêmes lignes générales de la double affirmation de l'unité divine et de la distinction des personnes. La lettre de Denys n'est pas la transformation, comme on l'a dit [1], mais la continuation de l'enseignement de Calliste. Cet enseignement était bien doctrine catholique, il sera consacré au concile de Nicée, comme, plus tard, celui du pape Léon, représentant également la tradition de l'Église romaine sur l'Incarnation, sera défini au concile de Chalcédoine.

143. On nous dit que le mystère d'une telle doctrine « est en opposition avec les textes évangéliques et fondé tout entier hors de l'enseignement de Jésus et de la foi de ses apôtres [2] ». A cette assertion, donnée avec une assurance qui est presque de l'impudence, nous opposons, au nom des témoignages que nous avons cités, le démenti le plus absolu. Nous n'entendons point affirmer qu'on ne puisse donner à certains textes de l'Écriture une interprétation étrangère ou même contraire au dogme catholique. Nous pensons même que les apologistes entreprendraient une œuvre impossible, s'ils prétendaient s'attaquer à toutes les interprétations hétérodoxes proposées par les exégètes rationalistes et prouver qu'aucune n'est critiquement soutenable, en s'appuyant uniquement sur le contexte et sur la psychologie des auteurs sacrés, considérés séparément, telle qu'on peut la reconstituer avec les pauvres documents que nous avons à vingt siècles de distance. L'interprétation de l'Écriture, avec les

[1] Dupin, *art. cit.*, p. 529.
[2] Guignebert, *loc. cit.*

seules ressources de la critique rationnelle, donne nécessairement plusieurs sens possibles pour tous les textes difficiles. L'apologiste aurait tort de le méconnaître, mais il doit savoir rappeler aux détracteurs du dogme qu'ils n'ont plus rien à objecter, une fois qu'il leur a montré que la proposition de foi est une des interprétations possibles de l'Écriture. Dès lors que nous avons établi en apologétique que l'Église a mission divine pour parler au nom de Dieu, nous devons critiquement donner la préférence à son exégèse dogmatique, jusqu'au jour où on nous démontrera que cette exégèse est en contradiction avec toutes les interprétations possibles des textes. Nous attendrons longtemps cette démonstration, non seulement pour les dogmes dont nous parlons maintenant, mais encore pour tous les autres. En attendant, nous avons fait pour la justification de notre foi à la Trinité et à l'Incarnation plus qu'il n'était nécessaire, car nous croyons bien avoir montré que l'enseignement catholique était celui qui rendait le mieux compte des propositions de l'Écriture sur ce sujet, à vrai dire, le seul qui permît de les accepter toutes dans leur sens le plus naturel et leur ensemble, sans supposer chez les auteurs sacrés une variation de pensée allant jusqu'à la contradiction flagrante. Le fait que cet enseignement se présentait dès l'origine comme celui du Christ et des apôtres peut seul expliquer ce phénomène étrange que l'affirmation trinitaire ait pu se défendre contre les déformations auxquelles l'exposait la philosophie des apologistes lettrés. Sans ce fait, l'histoire des origines du dogme trinitaire est un mystère que nous mettons les rationalistes au défi d'expliquer

II. — Le dogme et la raison

144. Mais si la foi aux dogmes de la Trinité et de l'Incarnation est historiquement justifiable et justifiée, n'est-elle pas rationnellement inacceptable à cause de propositions absurdes ou tout au moins sans signification intellectuelle, qu'elle nous impose comme vérités supérieures et de capitale importance ?

Le dogme catholique serait vraiment absurde s'il nous obligeait d'affirmer qu'un égale trois ou que trois choses très distinctes sont cependant toutes trois absolument identiques à une quatrième. Mais l'Église ne nous enseigne pas cela, elle nous dit seulement qu'il y a en Dieu trois personnes et une nature, trois personnes plus distinctes entre elles, à raison de leur opposition relative, qu'elles ne sont distinctes d'avec la nature dont elles sont un mode de subsistance et, dans le Christ, une personne et deux natures. Les deux dogmes supposent que personne et nature ne sont pas choses totalement identiques, et cette supposition n'est pas hypothèse inouïe pour l'intelligence humaine, puisqu'il n'est pas d'homme qui ne distingue nature et personne dans des propositions d'usage aussi courant que celles-ci : je travaille au perfectionnement de ma nature; je jouis des dons ou souffre des défauts de ma nature. Dans ces propositions ou d'autres analogues, le *moi*, le terme d'attribution, est nettement distingué de la nature, de l'être foncier qu'il possède et s'attribue. L'expérience courante ne nous donne pas, il est vrai, de nature existante distribuée en trois *moi* ou de *moi* capable de s'attribuer une

autre nature que celle par laquelle il est constitué ; mais nous savons bien que notre expérience ne nous livre pas toutes les ressources de l'être créé, encore bien moins celle de l'être infini. Ces considérations suffisent pour que le fidèle ordinaire s'en tienne à ces notions confuses, accepte et adore les mystères de la Trinité et de l'Incarnation, sans chercher davantage à les sonder, plus préoccupé qu'il est de profiter du fruit de vie de ces mystères, d'étudier, d'imiter et de mieux aimer Jésus, Fils de Dieu devenu l'un de nous, vivant, souffrant et mourant pour nous élever jusqu'à lui et nous faire participer avec lui à la vie et au bonheur de son Père dans le ciel.

145. On peut développer ces notions élémentaires sans tomber dans un insignifiant verbiage. Qu'on en juge par ces pages du P. Lacordaire qui avaient été déjà prêchées à Notre-Dame et étaient imprimées au temps où Renan écrivait que les apologistes conférenciers de Notre-Dame dissimulaient les mystères du dogme catholique :

« Dieu est un esprit ; son premier acte est donc de penser. Mais sa pensée ne saurait être comme la nôtre multiple, sans cesse naissante pour mourir et mourant pour renaître. La nôtre est multiple, parce qu'étant finis, nous ne pouvons nous représenter qu'un à un tous les objets susceptibles de connaissance ; elle est sujette à périr, parce que, nos idées se pressant l'une après l'autre, la seconde détrône la première et la troisième précipite la seconde. En Dieu, au contraire, dont l'activité est infinie, l'esprit engendre d'un seul coup une pensée égale à lui-même, qui le représente tout entier, et qui n'a pas besoin d'une seconde, parce que la première a épuisé l'abîme des choses à connaître, c'est-à-dire l'abîme de

l'infini. Cette pensée unique et absolue, premier et dernier né de l'esprit de Dieu, reste éternellement en sa présence comme une représentation exacte de lui-même, ou, pour parler le langage des livres saints, comme « son image, la splendeur de sa gloire et la figure de sa substance ». Elle est sa parole, son verbe intérieur, comme notre pensée est aussi notre parole et notre verbe ; mais, à la différence du nôtre, verbe parfait qui dit tout à Dieu en un seul mot, qui le dit toujours sans se répéter jamais, et que saint Jean avait entendu dans le ciel lorsqu'il ouvrait ainsi son sublime évangile : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu ».

Et de même qu'en l'homme la pensée est distincte de l'esprit sans en être séparée, ainsi, en Dieu, la pensée est distincte sans être séparée de l'esprit divin qui la produit. Le « Verbe est consubstantiel » au Père, selon l'expression du concile de Nicée, qui n'est que l'énergique expression de la vérité. Mais ici, comme dans le reste, il existe entre Dieu et l'homme une grande différence. Dans l'homme, la pensée est distincte de l'esprit d'une distinction imparfaite parce qu'elle est finie ; en Dieu, la pensée est distincte de l'esprit d'une distinction parfaite, parce qu'elle est infinie : c'est-à-dire qu'en l'homme la pensée ne va pas jusqu'à être une personne, tandis qu'en Dieu elle va jusque-là. Le mystère de l'unité dans la pluralité ne s'accomplit pas totalement dans notre intelligence, et c'est pourquoi nous ne pouvons pas vivre de nous seuls. Nous cherchons au dehors l'aliment de notre vie ; nous avons besoin d'un entretien étranger, d'une pensée qui nous soit autre, et qui pourtant nous soit proche.

En Dieu, la pluralité est absolue aussi bien que l'unité, et c'est pourquoi sa vie se passe tout entière au dedans de lui-même, dans le colloque ineffable d'une personne divine à une personne divine, du père sans génération au

fils éternellement engendré. Dieu pense, et il se voit dans sa pensée comme dans un autre, mais comme dans un autre qui lui est proche jusqu'à n'être qu'un avec lui par la substance ; il est père, puisqu'il a produit à sa ressemblance un terme de relation réellement et personnellement distinct de lui ; il est un et deux dans toute la force que l'infini donne à l'unité et à la dualité ; il peut dire en contemplant sa pensée, en regardant son image, en entendant son verbe, il peut dire dans l'extase de la première et de la plus réelle paternité cette parole entendue par David : « Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui ». Aujourd'hui ! dans ce jour qui n'a ni passé, ni présent, ni futur, dans ce jour qui est l'éternité' c'est-à-dire la durée indivisible de l'être sans changement. Aujourd'hui ! car Dieu pense aujourd'hui, il engendre son fils aujourd'hui, il le voit aujourd'hui, il l'entend aujourd'hui, il vit aujourd'hui de cet acte inénarrable qui ne commence ni ne finit jamais.

Mais est-ce là toute la vie de Dieu ? La génération de son fils est-elle son seul acte, et consomme-t-elle avec sa fécondité toute sa béatitude ? Non, Messieurs ; car en nous-mêmes, la génération de la pensée n'est pas le terme où s'arrête notre vie. Quand nous avons pensé, un second acte se produit : nous aimons. La pensée est un regard qui amène son objet en nous-mêmes ; l'amour est un mouvement qui nous entraîne au dehors vers cet objet pour l'unir à nous et nous unir à lui, et accomplir ainsi dans sa plénitude le mystère des relations, c'est-à-dire le mystère de l'unité dans la pluralité. L'amour est à la fois distinct de l'esprit et distinct de la pensée : distinct de l'esprit où il naît et où il meurt ; distinct de la pensée par sa définition même, puisqu'il est un mouvement d'étreinte, tandis que la pensée est une simple vue. Et néanmoins il procède de l'un et de l'autre, et il ne fait qu'un avec tous les deux. Il procède de l'esprit dont il est l'acte, et de la pensée sans laquelle l'esprit

ne verrait pas l'objet qu'il doit aimer ; et il reste un avec la pensée et l'esprit dans le même fond de vie où nous les retrouvons tous trois, inséparables toujours, et toujours distincts.

En Dieu, il en est de même. Du regard coéternel qui s'échange entre le Père et le Fils, naît un troisième terme de relation, procédant de l'un et de l'autre, réellement distinct de l'un et de l'autre, élevé par la force de l'infini jusqu'à la personnalité, et qui est le Saint-Esprit, c'est-à-dire le saint mouvement, le mouvement sans mesure et sans tache de l'amour divin. Comme le Fils épuise en Dieu la connaissance, le Saint-Esprit épuise en Dieu l'amour, et par lui se termine le cycle de la fécondité et de la vie divine. Car que voulez-vous que Dieu fasse encore ? Esprit parfait, il pense et il aime ; il produit une pensée égale à lui, et avec sa pensée un amour égal à tous les deux. Que lui reste-t-il à désirer et à produire ? Et que vous resterait-il à vous-mêmes si vous aviez comme lui, dans l'unité de votre substance, une pensée sans bornes et un amour sans bornes ? Mais, infortunés que nous sommes, la pensée et l'amour ne sont dans notre âme qu'une vue et une possession d'un objet étranger ; nous sommes obligés de sortir de nous pour chercher notre vie, pour apaiser notre soif de connaître, notre faim d'aimer. Et au lieu d'aller à la source unique de la vérité et de la charité, qui est Dieu, nous nous attachons à la nature qui n'est qu'une ombre, à la vie du temps qui n'est qu'une mort. Ou bien, repliés sur nous par un effort insensé, nous demandons à notre impuissance l'accomplissement du mystère un et triple qui est la félicité divine ; nous essayons de nous suffire dans l'orgueil d'une pensée solitaire, dans la volupté de l'amour personnel, et comme un sable qui se dévore lui-même, nous nous desséchons dans les sanglantes étreintes d'un égoïsme qui serait infini si le néant pouvait l'être.

Ah ! levez les yeux en haut ! C'est là qu'est la vie, parce que c'est là qu'est la fécondité véritable. C'est là que vous conduisent le spectacle des lois de la nature et l'étude des lois de votre propre esprit. Tout vous apprend que l'être et l'activité sont une même chose, que l'activité s'exprime par l'action ; que l'action est nécessairement productrice ou féconde; que le but de la fécondité est d'établir des relations entre des êtres semblables ; que la relation est l'unité de la pluralité, d'où résulte la vie, la beauté et la bonté. Et qu'ainsi, Dieu, l'être infini, l'être bon, beau et vivant par excellence, est infailliblement le plus magnifique ensemble de relations, l'unité parfaite et la pluralité parfaite, l'unité de substance dans la pluralité de personnes; un esprit principe, une pensée égale à l'esprit qui l'engendre, un amour égal à l'esprit et à la pensée d'où il procède, tous les trois, Père, Fils, Esprit-Saint, aussi anciens que l'éternité, aussi grands que l'infini, aussi un dans la béatitude que dans la substance où ils puisent leur divinité identique. Voilà Dieu ! Voilà Dieu la cause et l'exemplaire de tous les êtres ! Rien n'existe ici-bas qui n'en soit le vestige ou l'image, selon le degré de sa perfection. L'espace le révèle dans sa plénitude une et triple ; les corps le font reconnaître dans les trois dimensions qui constituent leur solidité ; l'esprit nous le montre de plus près dans la production des deux choses les plus élevées de ce monde, si toutefois elles sont de ce monde, la pensée et l'amour ; enfin le tissu même de l'univers, qui n'est partout que relations, nous est comme une toile où la lumière divine passe, pénètre et nous laisse entrevoir au-dessus du ciel visible le ciel invisible de la Trinité.

Toutes les lois prennent leur source dans ce foyer des relations primordiales. La société humaine, si elle aspire à la perfection, n'a pas d'autre modèle à contempler et à imiter. Elle y découvrira la première constitution sociale dans la première cité : l'égalité de nature entre les per-

sonnes qui la composent ; l'ordre dans leur égalité, puisque le Père est le principe du Fils, et que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils ; l'unité, cause de la pluralité : la pensée recevant d'en haut son être et sa lumière ; l'amour terminant et couronnant toutes les relations. Ces lois sont assez belles, et les législateurs, s'ils pouvaient les réaliser sur la terre, feraient un ouvrage dont l'Église catholique a seule possédé jusqu'aujourd'hui le privilège et le secret.

Arrêtons-nous. Je ne vous ai pas démontré le mystère de la sainte Trinité, mais je vous l'ai mis dans une perspective où l'orgueil ne le méprisera qu'en s'insultant lui-même. Pardonnons-lui cette joie, s'il est jaloux de se la causer. Pour vous, Messieurs, inspirés d'une sagesse plus humble et plus élevée, remerciez Dieu qui, en nous révélant le mystère de sa vie, n'a pas accablé notre intelligence d'une lumière stérile, mais nous a donné la clef de la nature et de notre propre esprit.

On trouvera sur la Trinité des pages non moins belles et peut-être plus théologiques encore dans les deux conférences que le P. Monsabré, fils spirituel et successeur du P. Lacordaire, a consacrées tout entières à ce mystère. Nous aurions pu emprunter aux mêmes conférenciers l'exposé du mystère de l'Incarnation ; nous préférons en esquisser nous-mêmes un aperçu qui, dégagé de tout développement oratoire, pourra être plus bref.

146. « Je vous salue pleine de grâces, le Seigneur est avec vous... Ne craignez point, Marie, car vous avez trouvé grâce devant Dieu, voici que vous concevrez en votre sein et que vous enfanterez un fils et vous lui donnerez le nom de Jésus, il sera grand et on l'appellera le fils du Très-Haut. — Marie dit à l'ange :

Comment cela sera-t-il, puisque je ne connais point d'homme? — L'ange lui répondit : L'Esprit-Saint viendra sur vous et la puissance du Très-Haut vous couvrira de son ombre, c'est pourquoi le saint né de vous sera appelé fils de Dieu. — Marie dit alors : Voici la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon votre parole [1]. »

Après ce sublime dialogue, l'Esprit-Saint fit ainsi qu'avait dit l'ange Gabriel. Du sang de Marie, il organisa miraculeusement la matière vivante qui allait devenir le corps de l'Homme-Dieu. Puis, dans cette matière, il créa une âme. Mais, cette fois, l'acte d'amour créateur n'eut pas le même résultat qu'il a d'ordinaire en toute humaine conception. En chacun de nous, le composé humain, si étroitement dépendant qu'il soit de l'influx divin qui pose et soutient dans l'être toute créature, ne reçoit cet influx que par l'intermédiaire de la force mystérieuse, mais naturelle et créée, appelée par la philosophie thomiste *acte d'existence personnelle* ou de *subsistance. L'acte de subsistance* unifie et clôt en l'actualisant la nature particulière qui va, pour un temps, et même pour toujours, quand il s'agit d'âme immortelle, être le centre directeur d'une succession de phénomènes tous marqués à son empreinte. Dans le Christ, pas d'acte d'existence créé. Au moment de sa formation dans le sein de la Vierge Marie, le composé humain, qui devait être Jésus-Christ, a été mis en relation immédiate et tout intime avec la divine subsistance du Verbe. Cette relation ne modifie pas plus le Verbe que l'éclosion d'une fleur nouvelle ne modifie le soleil qui lui donne sa vie et ses

[1] Luc, I, 28-38.

couleurs, ou que l'apparition du monde créé n'a modifié le Créateur qui en devient le Seigneur. Elle ne change pas non plus les caractères de la nature humaine du Christ, car si l'*acte d'existence* fait que tel être soit, il ne fait pas que l'être soit tel, il actualise, il n'oriente pas la puissance particulière de devenir qu'est l'*essence*. En Jésus-Christ, la nature humaine est donc semblable, quant à ses caractères essentiels, à ce qu'elle est en chacun de nous; mais la divine subsistance dont elle bénéficie lui donne droit à certaines prérogatives dont quelques-unes sont absolument inaliénables, tandis que d'autres, au contraire, sont telles que le Christ a pu, pour un temps, y renoncer, en vertu de la loi d'*exinanition* à laquelle il s'est, pour nous, soumis, à son entrée dans notre monde.

Parmi les prérogatives inaliénables, il faut compter le droit qu'a Jésus-Christ de dire, à raison de l'unité de son existence personnelle: « Je suis le Verbe de Dieu », et en même temps : « Je suis le fils de David ». Jésus est à la fois Dieu et homme, unique sujet auquel on peut attribuer tout ce qui convient à Dieu et tout ce qui convient à l'homme. Les actions humaines sont *théandriques*, de dignité et de valeur divines, malgré leurs déterminations humaines, à raison de leur principe *humano-divin*, puisque la nature humaine, d'où elles émanent, est ce qu'elle est, en vertu de la subsistance divine. L'unité personnelle de Jésus-Christ ne fait pas qu'il y ait en lui une seule pensée, une seule volonté. La pensée et le vouloir de Dieu ne peuvent pas devenir la pensée et le vouloir d'une nature humaine. Le Verbe fait chair a donc dans la nature humaine une pensée et une volonté distinctes de la

pensée et la volonté communes aux trois personnes de la sainte Trinité. Toutefois la grâce, qui est donnée à la nature humaine du Christ en conséquence de son union hypostatique avec le Verbe, est bien supérieure à celle que Dieu concède à toute autre créature. Elle apporte à Jésus, avec la vision béatifique, qui seule peut lui permettre de prendre pleine conscience humaine de ce qu'il est, une plénitude de charité et de sainteté unique au monde.

La dignité de l'Homme-Dieu aurait dû naturellement l'affranchir de toutes les infirmités physiques de la nature humaine, et lui assurer, dès sa venue parmi nous, les honneurs de la royauté mondiale qui lui appartenait comme au chef-d'œuvre de la création. C'est à ces dernières prérogatives que le Christ a renoncé pour devenir notre Sauveur par sa passion et sa mort, se conformer au dessein providentiel de son Père, et acquérir, par droit de conquête, la royauté du monde à laquelle il avait déjà droit de par son origine.

147. Puisqu'en Jésus il n'y a qu'un seul sujet d'attribution, une seule personne et que cette personne, qui est le Verbe de Dieu, a reçu sa vie humaine de la Vierge qui l'a conçue et enfantée, Marie est vraiment Mère de Dieu, elle a donné à Jésus, qui est Dieu, ce que les autres mères donnent à leurs enfants.

« Si quelqu'un refuse de confesser que Dieu est en vérité Emmanuel (Dieu avec nous) et qu'en conséquence Mère de Dieu, Θεοτόκος, est la sainte Vierge, puisqu'elle a enfanté selon la chair le Verbe de Dieu devenu chair, qu'il soit anathème[1]. »

[1] Anathématismes de saint Cyrille contre Nestorius, approuvés au concile d'Éphèse de 430. *Enchir.*, n. 113 (73).

C'est ce titre et cette fonction de Mère de Dieu qui ont valu à la très sainte Vierge les glorieux privilèges de son Immaculée Conception et de sa virginale maternité dont nous avons déjà parlé [1]. C'est encore au même titre qu'elle a reçu l'incomparable plénitude de grâce dont l'ange la félicitait et à laquelle elle a correspondu avec une générosité qui en a fait la plus sainte, la plus aimante, le chef-d'œuvre des créatures. C'est enfin cette même qualité de Mère de Dieu qui motive la croyance universelle de l'Église à la glorieuse Assomption de Marie, plus que les histoires légendaires dans lesquelles cette croyance a pris corps. Le sens chrétien se refuse à admettre que le fils ressuscité ait pu abandonner sa mère à la corruption du tombeau et que la mort, châtiment du péché, ait pu retenir prisonnière la Vierge immaculée qui, de sa chair toute pure, a engendré le fils de Dieu au jour de l'incarnation [2]. Une fois ces vérités reconnues, on ne doit plus s'étonner de la place que tient la très sainte Vierge dans la vie religieuse de l'Église et de ses enfants.

L'Église ne met pas la très sainte Vierge au même rang que Jésus son fils, elle n'a point relevé en son honneur des autels idolâtriques abattus au prix de tant de sang. C'est cependant à juste titre qu'elle rend à la Vierge un culte spécial, théologiquement très inférieur à celui qu'elle rend au Sauveur, mais supérieur à celui dont elle honore tous les autres saints.

Nous n'oublions pas que Jésus-Christ est le seul médiateur nécessaire et, à lui seul, suffisant pour tous,

[1] Ire part., c. II, n. 30, p. 50 ; IIe part., c. I, n. 136. p. 43.

[2] Oraison de la fête de l'Assomption. Bréviaire dominicain.

mais persuadés que Jésus, le meilleur et le plus aimant des fils, ne peut qu'avoir pour agréables les hommages rendus à sa mère et que Marie, après avoir tant souffert pour nous au Calvaire, doit être pleine de tendresse et de compassion pour des enfants qui lui ont tant coûté, nous présentons, sous le patronage de la Mère, les prières que nous adressons au Fils, et nous vénérons dans la très sainte Vierge la médiatrice toute gracieuse et compatissante qui, après nous avoir donné le médiateur suprême, en facilite l'accès aux pécheurs.

En tout cela rien d'irrationnel, mais seulement un rayonnement d'humaine tendresse et de bonté, qui rend plus aimables les divins mystères auxquels nous devons le Sauveur et la Vierge Mère de Dieu et des hommes.

148. A-t-on trouvé une seule proposition absurde, *évidemment contradictoire*, dans tout ce que nous avons dit de la très sainte Trinité, de l'Incarnation et de la divine maternité de la très sainte Vierge? Nous ne le pensons pas. Aussi bien n'est-ce plus d'absurdité manifeste qu'on accuse aujourd'hui les théologiens, on leur reproche seulement d'échapper à l'absurde par des explications inféodées à des systèmes de philosophie périmés ou par des propositions vides de sens où les mots n'ont plus leur valeur ordinaire et ne représentent que des pseudo-concepts tout à fait impensables. Que vaut cette accusation ?

Il est bien vrai qu'en parlant de l'Incarnation, nous avons fait usage de la distinction de l'essence et de l'existence, distinction qui fait partie d'un système particulier de philosophie, du système thomiste. Mais la part d'explication qui relève de cette distinction

n'est pas imposée à notre foi, elle est conclusion théologique. Elle donne une pénétration plus profonde du mystère à ceux qui ont compris et accepté la vérité des idées thomistes; mais elle peut être rejetée par ceux qui n'admettent pas cette théorie philosophique. Ceux-ci pourront s'en tenir, pour l'Incarnation, à un exposé pareil à celui de la Trinité que nous avons cité du P. Lacordaire. Ils n'auront plus alors à accepter que les notions primordiales de l'irrécusable philosophie du *sens commun*.

Il y a en effet une philosophie du *sens commun*[1], c'est-à-dire un ensemble de notions et de propositions tout à fait primordiales, immédiatement dérivées de l'idée d'être, dont elles sont les différents aspects. A cet ensemble appartiennent les idées de bien, de vérité, de mouvement, de permanence, de substance, d'accident, de personne, d'unité, de multiplicité, d'identité, de distinction, de relation, de vie, d'intelligence, de liberté, et quelques autres encore d'aussi universelle et nécessaire application.

Ces notions n'ont pas la même origine et ne connaissent pas les mêmes fluctuations que les hypothèses scientifiques dont quelques-unes peuvent être, elles aussi, à certaines époques, universellement acceptées comme unification explicative des phénomènes mondiaux : mouvement du soleil autour de la terre, relations astrales, lois géologiques, physiques ou chimiques, etc... Les hypothèses scientifiques sont la résultante de constatations sensibles ou d'expériences

[1] Non point dans le sens où l'entend l'école écossaise, d'une philosophie ayant comme critérium de vérité l'opinion commune.

complexes dont elles servent à classer les résultats, et elles varient avec la multiplicité et la variété indéfiniment croissantes des phénomènes à expliquer. Les notions primitives de sens commun, dont nous parlons, jaillissent au contraire du premier contact de notre intelligence avec les choses, et sont d'application constante dans tous les phénomènes de notre vie quotidienne, dans les plus simples comme dans les plus complexes. Il est toutefois important de noter que, tout en restant identiques dans leur signification objective et essentielle, elles se rencontrent dans l'intelligence sous une double forme, sous la forme de perceptions spontanées de l'intelligence intuitive, de concepts en quelque sorte instinctifs, mais aussi quelque peu confus, ou bien à l'état de connaissance analysée et savante, d'idées critiquées, justifiées, coordonnées de façon à former un système de philosophie[1]. Ce sont les notions du sens commun intellectuel à leur état primitif et par conséquent avec leur signification universelle et permanente, et non point ces mêmes notions systématisées par la réflexion philosophique, qui sont visées et imposées par les définitions dogmatiques[2].

[1] Toutes les métaphysiques possibles n'ont même qu'un seul but, analyser, critiquer et organiser ces notions primitives. Cet essai de prise de possession réflexe des idées spontanées de l'intelligence aboutit malheureusement trop souvent à leur négation ou à leur corruption. La raison raisonnante déforme l'œuvre de la raison et de la philosophie naturelles.

[2] « Quelque théoriques et scolastiques que soient les considérants qui ont présidé au choix de certaines expressions techniques du dogme, quelque indispensable qu'ait été ce sens propre de la catégorie (de l'idée générale philosophiquement précisée) à la stigmatisation de l'erreur précise en vue, rappelons-

149. Mais alors que peuvent bien nous dire de l'Incréé ces notions du sens commun déjà confuses et inadéquates à la représentation totale de la réalité créée dont elles sont tirées? Ne sont-elles pas d'arbitraires symboles, sans plus de correspondance objective avec l'infini que n'en ont les signes algébriques avec les réalités dont ils sont les représentations conventionnelles, symboles valables pour ceux dont ils peuvent nourrir le sentiment religieux, mais qu'on ne saurait imposer comme immuables, sans leur prêter une valeur intellectuelle positive, incompatible avec l'ineffable mystère que tout penseur adore dans l'Absolu et que nul concept ou nul mot humain ne saurait définir sans le dégrader?

Il en est des formules dogmatiques comme des

nous que nos affirmations portent sur des choses, non sur des mots, que la même réalité, justifiée dans la systématisation philosophique, est déjà visée dans la notion fournie spontanément par le sens commun intellectuel ; et, dès lors, ne faisons pas de difficulté de reconnaître que l'intelligence commune suffit à rendre compte du sens que l'Église, assistée du Saint-Esprit, attache à ses définitions.

« Donc, pas de dépendance du dogme vis-à-vis des systématisations analysées d'une philosophie, fût-ce même ... la philosophie de l'être, qui est cependant la philosophie officiellement adoptée pour sa théologie (pas pour son dogme), par l'Église, de tout temps, et surtout aujourd'hui. La notion philosophique n'est incorporée au dogme qu'en l'état où elle est nécessaire pour dénoncer la réalité divine visée par la définition. Or il suffit pour cela qu'elle se trouve dans le sens commun intellectuel, à l'état sporadique, sans lien déclaré explicitement avec la systématisation du réel qui la justifie. Sans doute ce lien existe en soi : il y a continuité, pour une analyse rigoureuse, entre les notions du sens commun intellectuel et la philosophie humaine de l'Être. Et ce sera assez pour légitimer, au premier

affirmations de la théodicée rationnelle, les unes et les autres ont valeur d'analogies, elles n'ont que cela, mais elles sont cela. Elles ne prétendent nullement *définir* le divin, l'enserrer dans les contours nettement arrêtés d'une idée claire et distincte et appliquer tels quels nos concepts à Dieu avec les limites inhérentes à leur origine, mais seulement nous indiquer quelles sont, parmi nos idées créées, celles qui ont un rapport de similitude éloignée avec la réalité incréée.

Quand je dis : Dieu est, je sais bien que l'existence ainsi attribuée à Dieu n'est pas celle des créatures, qu'elle est suréminente et reste mystérieuse pour mon intelligence. Mais j'affirme que l'être divin, pour dissemblable qu'il soit par son infinité de tout être fini, n'en garde pas moins un certain rapport, une analogie, avec l'être créé dont il est le principe premier, ana-

chef, la philosophie qui s'efforcera de manifester cette continuité, pour la déclarer philosophie traditionnelle et de l'Église. Mais ce n'est pas assez pour imposer à la foi obligée du fidèle cette construction savante, si vraie qu'elle soit, tant en elle-même que par les concordances multiples qu'elle garde avec le dogme que, seule, elle harmonise d'un bout à l'autre rationnellement. Non, nous ne demandons pas à celui qui veut se convertir une double conversion : la première au catholicisme, la seconde à la scolastique. Que ceux qui l'ont appréhendé se rassurent. Peut-être la demanderions-nous, cette double conversion, à celui qui voudrait devenir non seulement un simple fidèle, mais un authentique théologien. Mais catholique fidèle et théologien catholique authentique font deux ! » R. P. Gardeil, O. P., *Le dogme révélé et la théologie*, III, *Le dogme*, p. 112-113. On trouvera dans ce volume une étude technique et approfondie des questions que nous ne faisons qu'effleurer ici. On lira aussi, avec avantage, sur ces mêmes questions, l'étude du R. P. Garrigou-Lagrange, O. P., *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques.*

logie suffisante pour que la proposition : Dieu est, ne soit pas sans signification déterminée, exclusive de sa contradictoire : Dieu n'est pas [1].

Ainsi en est-il des propositions dogmatiques. Elles ne sont vraies qu'avec les corrections que leur adjoignent la négation du mode fini de nos concepts et le sentiment de la mystérieuse suréminence qui est la condition de leur réalisation dans l'Absolu ; mais ces corrections, qui préviennent tout anthropomorphisme déplacé, ne réduisent pas à néant leur valeur d'affirmation intellectuelle. L'analogie de nos idées dogmatiques avec la réalité divine n'est plus, il est vrai, fondée, comme celle de nos propositions de théodicée rationnelle, sur le principe de causalité, mais elle a une garantie plus sûre encore, l'enseignement même de Dieu qui, « se connaissant lui-même en pleine lumière, nous affirme que le mystère de sa vie intérieure est rendu avec vérité, dans la mesure où il a jugé bon de nous le trahir, par les énoncés révélés et les formules du dogme ».

Soit le dogme de la Trinité. « Trinité implique l'idée d'une unité permanente, assurée, foncière et intime entre trois choses » et par là s'oppose à triplicité « qui signifie la simple juxtaposition de trois termes sans unité foncière et naturelle », sans autre lien qu'une similitude d'être ou d'aspirations. L'unité foncière de trois termes distincts, voilà la perfection que nous sommes invités à concevoir en Dieu. Mais les trinités de ce monde ne peuvent être qu'accidentelles, soit qu'il s'agisse d'une trinité d'accidents dans une seule substance, ou d'une trinité de substances

[1] Cf. Ire partie, c. IV, n. 74.

unies par un lien accidentel si profond et si intime qu'il soit. Or en Dieu pas d'accident. Nous devons donc nier, de la Trinité divine, le mode fini des trinités créées et nous élever ainsi à l'affirmation d'un mode transcendantal et suréminent de réalisation de l'unité et du nombre dans l'Infini. Nous n'en voyons plus le comment, c'est vrai, notre idée de la Trinité divine ne sera jamais claire et distincte, nous saurons bien qu'elle exclut nettement tel ou tel concept philosophique, mais nous ne pourrons jamais formuler adéquatement son contenu positif, c'est encore vrai; et cependant cette idée obscure et confuse ne sera pas sans utilité. Elle équivaudra aux concepts les plus clairs ou même les dépassera en efficacité pratique, car elle conditionnera la connaissance des mystères d'amour si vivants et si pratiques que sont l'Incarnation et la Rédemption[1]. Mais la Rédemption elle-même n'est-elle pas un autre scandale pour la raison? C'est de ce nouveau mystère qu'il nous faut maintenant parler.

[1] Nous avons résumé trop brièvement et parfois cité dans ces quelques lignes les dernières pages de la belle étude du P. Gardeil, O. P., sur *La relativité métaphysique du dogme*. — *Op. cit.*, p. 137 sq.

CHAPITRE II

LA RÉDEMPTION ET SES FRUITS DE GRACE

150. *Doctrine catholique.* — 151. *Objections du rationalisme.* — I. LE DOGME ET L'HISTOIRE. 152. *L'enseignement de saint Paul.* — 153. *La théologie catholique ne fait que développer la doctrine paulinienne.* — 154. *Cette doctrine est l'exposé de la croyance primitive.* — 155. *Cette croyance tient à l'enseignement de Jésus.* — 156. *Discussion des objections contre l'authenticité des paroles de Jésus relatives à sa passion.* — 157. *Véritable sens de ces paroles.* — II. LE DOGME ET LA RAISON. 158. *Antithèse du péché et de la rédemption.* — 159. *Le péché est une misère, la rédemption une miséricorde.* — 160. *Le péché est une injustice.* — 161. *La justice et la miséricorde sont les aspects créés nécessairement distincts de la bonté très une qui répare le péché.* — 162. *La rédemption est satisfaction.* — 163. *Le péché est un esclavage, la rédemption un affranchissement.* — 164. *Le péché est une œuvre de mort propagée par génération charnelle, la rédemption une œuvre de vie communiquée par régénération spirituelle.* — III. LA VIE DES RACHETÉS. 165. *C'est la vie même de Jésus,* — 166. *vie du fils de Dieu,* — 167. *avec connaissance filiale de foi ici-bas,* — 168. *de vision béatifique dans l'autre monde,* — 169. *avec amour filial.* — 170. *Le mystère de cette vie se laisse deviner.*

150. « Si quelqu'un affirme que le péché d'Adam, un quant à son origine, mais propre à chaque homme, en tant qu'il est à tous transfusé par propagation et

non par imitation, peut être enlevé, ou par les forces de la nature humaine, ou par un autre remède que par le mérite du seul médiateur Jésus-Christ qui nous a réconciliés à Dieu dans son sang, étant devenu pour nous justice, sanctification et rédemption..., qu'il soit anathème, car il n'y a pas, sous le ciel, d'autre nom donné aux hommes, dans lequel nous devions chercher le salut. D'où cette parole : « Voici l'Agneau de « Dieu, voici celui qui ôte les péchés du monde[1] ».

Cette définition du concile de Trente, commentaire de la parole du Credo, « qui a été crucifié pour nous sous Ponce Pilate », fait mention expresse du péché originel; mais cette mention n'est pas exclusive des péchés actuels. Le concile dit ici implicitement ce qu'il dit explicitement ailleurs[2], que les péchés actuels, tout comme le péché originel, sont remis et effacés par la vertu du sang du Christ, notre seul médiateur et rédempteur. Le chapitre septième de cette même session conciliaire nous donne encore une idée plus précise du mode de notre rédemption : « De notre justification... (la cause) méritoire (est) le fils unique et bien aimé (du Père) qui, dans l'excès de la charité avec laquelle il nous a aimés, alors que nous étions ennemis, nous a mérité la justification par sa très sainte passion sur le bois de la croix et a satisfait pour nous au Dieu Père[3]. » Cette affirmation, que la rédemption a été une satisfaction offerte à Dieu pour le péché, devait faire l'objet de la définition suivante, rédigée dans les commissions préparatoires du concile du Vatican :

[1] Sess. v, can. 3, *Enchir.*, n. 790 (672).
[2] Même session, c. VII et XIV, *Enchir.*, n. 799, 800-807 (681 sq).
[3] Sess. v, c. VII, *Enchir.*, n. 799 (681).

« Si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe de Dieu lui-même, en souffrant et en mourant dans la chair qu'il a prise, a pu satisfaire, et a vraiment et au sens propre satisfait pour le péché, qu'il soit anathème [1]. » Le concile n'a pas eu le temps de discuter et de voter ce canon en séance publique, mais la vérité que cette définition devait consacrer fait trop manifestement partie de l'enseignement du magistère ordinaire de l'Église pour qu'un catholique puisse songer à la révoquer en doute.

151. C'est le grand scandale de l'incrédulité contemporaine qui ne veut voir qu'anthropomorphisme barbare et blasphématoire dans la doctrine catholique de la rédemption. N'est-il pas inconvenant de penser et de dire que la souveraine bonté ne se contente pas du repentir du pécheur, mais exige comme réparation de l'honneur divin offensé une peine satisfactoire qui n'est qu'un nouveau mal ajouté au mal du péché? N'est-il pas cruel et impie de demander cette peine à un innocent frappé en lieu et place du coupable et de chercher l'expiation de tous les péchés du monde dans le crime du Calvaire où Dieu le Père aurait livré son propre Fils aux bourreaux pour se rassasier de son supplice, comme si l'humaine souffrance, celle surtout des victimes les plus pures, était la meilleure gloire et le meilleur bien de Dieu? Jésus n'en jugeait pas ainsi. S'il a prévu sa mort, il ne l'a jamais envisagée sous cet aspect d'expiation. C'est saint Paul qui, le premier, pour donner une raison de la mort du

[1] *Si quis non confiteatur ipsum Deum Verbum in assumpta carne patiendo et moriendo pro peccatis nostris potuisse satisfacere vel vere et proprie satisfecisse*, A. S. Cité par Rivière, *Le dogme de la Rédemption*, p. 11.

Christ, l'a considérée comme rédemptrice. Ses formules sont d'ailleurs si ondoyantes et si vagues qu'elles ont été très diversement interprétées par les Pères jusqu'à ce que, au moyen âge, Anselme ait expliqué la rédemption par la théorie de la *satisfaction vicaire*, qui, empruntée au droit germain du *wergeld*[1], de la compensation pécuniaire du crime, est définitivement entrée dans l'enseignement catholique. Il est temps de nous débarrasser de ce concept barbare et de voir uniquement dans la mort du Christ « le plus puissant appel à la repentance que l'humanité ait jamais entendu... Il n'y a dans le monde moral et devant le Dieu de l'Évangile d'autre expiation que la repentance... La croix n'est l'expiation des péchés que parce qu'elle est la cause de la repentance à qui la rémission est promise... A mesure que Jésus nous révèle l'amour du Père, il nous fait sentir davantage l'énormité de nos égarements.

« ... Quand nous le voyons affronter le dernier combat de sa vie, pour ne pas trahir l'Évangile de grâce qu'il nous apportait de la part du Père, sceller de son sang ce royaume de Dieu qu'il voulait fonder, tout accepter, jusqu'à la dernière minute de l'agonie de la croix, par obéissance filiale à Dieu, par dévouement et amour infini à l'égard de l'humanité ; à ce moment, par la foi qui nous unit à lui, nous communions pleinement à ses souffrances, nous prononçons sur nous la sentence de mort qui est tombée sur lui. L'amour du Père nous apparaît dans toute sa puissance, le

[1] Cette coutume germanique permettait à l'homicide de se libérer de l'obligation de subir la peine de son crime en soldant une compensation pécuniaire à la famille de la victime.

péché de l'homme, notre péché, dans toute son horreur. Moralement, dit l'apôtre, nous mourons avec lui, et si la mort est l'expiation de nos péchés, cette expiation s'achève en nous au pied de la croix. Mais qu'est-ce que cette mort mystique, sinon une pleine et parfaite repentance [1]? »

Ainsi parle, avec M. Sabatier, le protestantisme libéral qui répète les objections de Socin et fait sienne la théorie de Ritschl sur la rédemption sans expiation et sans sacrifice. Mais, pour parler ainsi, il faut méconnaître les données de l'histoire et travestir la doctrine catholique, tout en lui empruntant le lambeau de vérité qui garde aux théories de Ritschl et Sabatier leur couleur religieuse. Nous allons voir d'abord comment le dogme de la satisfaction du Christ expiant les péchés du monde n'est pas invention de saint Anselme mais développement légitime de l'enseignement de saint Paul et du Christ lui-même. Il nous suffira ensuite d'exposer ce dogme pour le dégager des absurdités qu'on lui prête et montrer comment il met en lumière « l'amour du Père » et l'efficacité merveilleuse de la mort de Jésus, source divine et non seulement exemple de notre « pleine et parfaite repentance ».

I. — La rédemption et l'histoire

152. « Paul, écrit M. Sabatier, n'a pas été impunément le disciple du pharisaïsme ; il en a gardé la stricte notion du droit pénal, une notion juridique de

[1] Auguste Sabatier, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, p. 107 et 109.

la loi divine. Il faut que la condamnation par la loi sur le péché et le pécheur se réalise. Cette condamnation est tombée sur le Christ. Celui qui n'avait pas connu le péché a été fait péché pour que nous devenions par lui justice de Dieu (II Cor., v, 21 ; Gal., III, 13 ; Rom., III, 25). « Si l'un est mort pour tous, tous « donc sont morts en lui » (II Cor., v. 14). Il y a donc positivement, dans la théologie de Paul, substitution et échange entre le Christ et les pécheurs qu'il sauve par sa mort. Il souffre et il meurt à leur profit et à leur place[1]. »

Dans l'impossibilité où nous sommes de donner un exposé complet[2] et critiquement justifié de la doctrine de saint Paul sur la rédemption, nous nous en tiendrons à cet aveu de M. Sabatier pour l'opposer à ceux de ses coreligionnaires qui s'efforcent d'effacer des épîtres de saint Paul l'affirmation, pourtant si claire et maintes fois répétée, du caractère expiatoire de la mort du Christ.

153. Mais si M. Sabatier reconnaît loyalement que sa doctrine de la rédemption est en désaccord avec celle de saint Paul, il prétend que la théorie paulinienne est déjà une perversion de la pensée du Christ et qu'elle est d'autre part « très différente de celle qui prévaudra plus tard avec saint Anselme[3] », c'est-à-dire

[1] *La doctrine de l'expiation*, v, p. 28.

[2] On trouvera cet exposé avec une documentation très complète et très soignée dans la thèse de doctorat de M. Ed. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*. Excellent aussi, mais plus bref, est l'exposé de *la doctrine de saint Paul* dans le quatrième chapitre du livre de M. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*.

[3] *Loc. cit.*

de l'enseignement catholique actuel. Il ne nous sera pas difficile de montrer que l'une et l'autre de ces deux prétentions sont historiquement injustifiées.

Pour mettre en opposition la doctrine actuelle de l'Église avec celle de saint Paul, M. Sabatier est obligé de mutiler et de fausser notre enseignement. Il nous reproche de ne pas reconnaître avec saint Paul que la rédemption est avant tout une œuvre de grâce et d'amour et qu'elle s'achève par la mort mystique du pécheur et dans la mesure où celui-ci, après son baptême, vit de la vie de l'esprit par la foi en Jésus ressuscité. Mais c'est ce qu'enseignent tous les théologiens et mystiques catholiques, et il faut que M. Sabatier les ait peu fréquentés ou ne les ait lus qu'avec un esprit prévenu pour ne pas s'en être aperçu [1].

Saint Anselme lui-même n'a jamais nié les différents aspects sous lesquels l'œuvre complexe de la Rédemption peut être légitimement considérée et sous lesquels elle a été présentée soit par l'Écriture, soit par les Pères [2]. Il les méditait et en nourrissait sa piété, comme en témoignent certains textes de ses

[1] Les reproches de M. Sabatier ne peuvent s'adresser qu'aux luthériens orthodoxes, qui ne voient dans la rédemption qu'une justification par expiation fournie par le Christ, puis imputée extérieurement et non pas intérieurement communiquée à ceux qui croient en lui.

[2] La passion du Christ est à la fois satisfaction, rédemption, sacrifice, cause méritoire et efficiente de notre vie surnaturelle. Nous justifierons tout à l'heure cette assertion de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XLVIII. On lira avec intérêt et profit, dans le beau livre de M. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*, comment les Pères latins et grecs ont successivement noté et mis en lumière chacun des différents aspects de l'œuvre rédemptrice jusqu'au moment où l'idée de satisfaction a permis d'en faire la synthèse donnée par saint Thomas.

œuvres ascétiques [1]. Mais, voulant combattre l'opinion qui faisait de la rédemption une rançon payée au diable, il s'appliqua à démontrer que, si l'on pouvait parler de rançon, c'était à la justice de Dieu qu'elle était soldée. Il fut ainsi amené à étudier à fond, dans le *Cur Deus homo*, la valeur de satisfaction attachée à la mort de Jésus. Il est bien vrai qu'il exagéra sa thèse en affirmant que Dieu ne pouvait sauver l'homme qu'en demandant satisfaction pour le péché; mais il n'en donna pas moins une théorie de la satisfaction du Christ dont les principales idées sont entrées et restées dans la théologie catholique, non point parce qu'elles correspondaient à la pratique du *wergeld*, mais parce qu'elles mettaient en meilleure lumière, pour notre raison, certaines affirmations de l'Écriture et de la Tradition. Bien avant l'introduction de la coutume germanique du *wergeld* dans le monde gallo-romain, l'Église avait imposé des pénitences comme condition du pardon, et Tertullien avait écrit : *Omne delictum aut venia dispungit aut pœna... venia ex castigatione, pœna ex damnatione* [2]. C'est à M. Harnack lui-même [3] que nous empruntons cette réponse à l'opinion fantaisiste de l'origine germanique de la théorie d'Anselme; et il est très facile de rattacher cette théorie de la satisfaction à ce que saint Paul a écrit du *chirographum decreti* [4], de la cédule mystérieuse des dettes de l'humanité pécheresse que le Christ a déchirée en l'attachant à la croix. On ne peut donc vraiment pas

[1] Voir les *Méditations* de saint Anselme, Méd. IX-XI, *P. L.*, t. CLVIII, col. 748-769.

[2] *De pudicitia*, II, *P. L.*, t. II, col. 985.

[3] *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, p. 391, note 1.

[4] Coloss., II, 14.

soutenir que la doctrine catholique de la satisfaction du Christ soit une perversion de l'enseignement de saint Paul.

154. On ne peut pas davantage affirmer, au nom de l'histoire, que l'enseignement de saint Paul soit étranger à la pensée du Christ. Saint Paul lui-même nous assure que c'est en conformité avec la foi des premiers disciples qu'il enseigne la valeur rédemptrice de la mort du Sauveur : « Je vous ai tout d'abord donné l'enseignement que j'ai moi-même reçu, que le Christ est mort pour nos péchés. » (I Cor., xv, 3.) Non seulement nous n'avons pas de raison de mettre en doute la parole de l'apôtre, mais la façon dont il argumente contre les Galates judaïsants nous serait une garantie de sa véracité, si nous en avions besoin. « Si la justice est donnée par la Loi, c'est que le Christ est mort pour rien » (Gal., ii, 21). L'apôtre ne s'arrête pas à prouver l'efficacité de la mort du Christ; c'est sur la foi des Galates à cette vérité qu'il s'appuie pour les amener à ne pas reconnaître à la Loi une puissance de salut qui rendrait inutile la vertu de la croix. Cette foi des Galates était celle de toutes les communautés primitives; on la retrouve affirmée non seulement dans saint Jean [1], mais dans les premiers discours des

[1] Saint Jean nous présente Notre-Seigneur comme « l'Agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde » (i, 29), qui est mort non seulement pour tout le peuple juif, « mais pour réunir en un seul corps les enfants de Dieu dispersés » (xi, 50-52). C'est Dieu qui nous a aimés le premier avant que nous ne l'aimions, nous donnant son Fils « pour être la victime expiatoire de nos péchés » (Ire Ép. de S. Jean, iv, 8-11). C'est par le sang de l'Agneau que nous avons été rachetés (Apoc., v, 9) ; c'est dans le sang que les élus sont lavés (Apoc., xii, 14). On voit combien la théologie johannique de la rédemption ressemble à celle de saint Paul.

Actes des apôtres. Sans doute les discours des Actes ne donnent pas les aperçus théologiques de saint Paul et de saint Jean ; mais,dès sa première prédication, le jour même de la Pentecôte, saint Pierre déclare que Jésus a été livré et mis à mort en exécution d'un dessein tout spécial de Dieu, annoncé par les prophètes (Act., II, 23)[1]. L'application de la prophétie du Serviteur de Jahvé frappé pour les péchés du peuple, faite à Jésus dès le début de la prédication apostolique (Act. VIII, 32, 33)[2], ne nous laisse aucun doute sur le sens de l'idée prophétique que les apôtres voyaient réalisée dans la mort du Sauveur qu'ils prêchaient.

M. Harnack a donc raison d'écrire : « L'assemblée primitive appelait Jésus son Seigneur, parce qu'il avait sacrifié sa vie pour elle, parce qu'elle était convaincue qu'il était assis à la droite de Dieu. C'est un fait historique absolument certain que ce n'est pas l'apôtre Paul qui, le premier, a posé la mort du Christ et sa résurrection au premier plan, mais qu'avant lui elles appartenaient déjà à l'Église chrétienne[3]. »

155. Les évangiles synoptiques ne se font pas seulement l'écho de ce sentiment de l'Église primitive relativement à la valeur de la mort du Christ, ils nous disent que cette doctrine relève de l'enseignement du Maître lui-même. C'est près de Césarée, au jour où saint Pierre venait de le confesser Christ, Fils du Dieu vivant, que Jésus « commença de dévoiler à ses disciples qu'il lui *fallait* aller à Jérusalem, beaucoup y souffrir de la part des anciens, des scribes et des

[1] Cf. Act., IV, 28 ; XIII, 27 ; XXVI, 23.

[2] Cf. Luc., IV, 17.

[3] *L'Essence du christianisme*, traduction française, édition Fischbacher 1902 p. 163.

princes des prêtres, y être mis à mort et ressusciter le troisième jour[1]. » Saint Matthieu, saint Marc et saint Luc sont d'accord pour nous rapporter cette première déclaration du Maître sur le caractère obligatoire de sa mort, prévue et voulue comme un des éléments essentiels de sa mission de Sauveur. Au témoignage des mêmes évangélistes, Jésus a répété maintes fois cet enseignement, soit en reprenant la même annonce très explicite de sa passion[2], soit en rappelant qu'elle était prophétisée et voulue de Dieu : « Il faut d'abord que le Fils de l'homme souffre beaucoup et qu'il soit rejeté par cette génération » (Luc, XVII, 25). « Le Fils de l'homme s'en va selon qu'il est écrit de lui » (Matth., XXVI, 24; Marc, XIV, 21)[3]. Sans nous laisser de théorie sur la rédemption, le Maître nous a cependant nettement indiqué la valeur rédemptrice de sa mort dans ses paroles rapportées par saint Marc, X, 45, et saint Matth., XX, 28 : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour beaucoup, λύτρον ἀντὶ πολλῶν[4]. » C'est enfin

[1] Matth., XVI, 21 ; Marc, VIII, 32 ; Luc, IX, 22.

[2] Matth., XVII, 21-22 ; XX, 17-20 ; Marc, IX, 30-31 ; X, 32-35 ; Luc, IX, 44-45 ; XVIII, 31-35.

[3] Voir aussi, en plus des passages déjà cités, Matth., XX, 22 ; XXI, 38 ; XXVI, 12, 54 ; Marc, IX, 12 ; X, 38 ; XII, 7-8 ; XIV, 49 ; Luc, IX, 31 ; XII, 32-33, 50 ; XX, 14-15 ; XXII, 37 ; XXIV, 25-28, 44-47.

[4] Après avoir montré, par de nombreuses citations de formules analogues empruntées à la Bible ou aux auteurs profanes du temps, que le ℣. 45 du c. X de saint Marc exprimait bien l'idée d'une vie donnée en rançon et que cette idée ne devait pas paraître si étrange aux Juifs qui lisaient Isaïe I, III ; II Macc., VII, 37 sq. ; IV Macc., XVII, 22-23, le R. P. Lagrange conclut ains son savant commentaire de ce verset : « Jésus a payé ce que chacun aurait dû payer, il a payé pour eux, ἀντί, et aussi dans

pour que nous gardions à jamais le souvenir de sa mort et de son sang répandu pour nos péchés que Jésus institue le repas sacré de l'eucharistie où il nous donne à manger « son corps livré pour nous[1] », où il nous donne à boire « son sang, le sang de la nouvelle alliance[2] répandu pour nous[3], en rémission des péchés[4] ».

156. Mis en face des multiples témoignages de l'enseignement de Jésus et du fait de la croyance primitive qui présuppose ce même enseignement, certains protestants libéraux et, avec eux, M. Loisy[5] nient tout simplement l'historicité de ces textes. A en croire ces critiques, Jésus ne savait rien de l'efficacité de sa mort et de sa résurrection, puisqu'il a poussé sur la croix ce cri de désespoir : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné? » Il n'a point fait les annonces de passion et de résurrection qu'on lui

leur intérêt, ὑπέρ. Il est certain que 45ᵇ dépasse 45ᵃ et donne à la mort un sens qui n'était pas indiqué d'abord ŷ. 34; mais est-ce une raison pour refuser ces paroles à Jésus? Les termes ne sont certainement pas de Paul ; Loisy concède que I Tim., II, 6, est plutôt écrit d'après notre passage, et il faudra en dire autant de Tite, II, 14. Quant aux idées, ce n'est pas seulement la mort rédemptrice qui est connue de Paul, c'est aussi le service jusqu'à la mort (Phil., II, 7 et 8). Jésus en a-t-il fourni le thème aux développements de Paul, ou Marc a-t-il condensé en un mot la théologie de Paul pour la prêter à Jésus? La première hypothèse est la seule vraisemblable; c'est l'affirmation de la tradition que rien n'autorise à rejeter. » *Évangile selon saint Marc*, p. 266.

[1] Luc, XXII, 19; I Cor., XI, 24.

[2] Matth., XXVI, 27; Marc, XXII, 24; Luc, XXII, 20; I Cor., XI, 25.

[3] Les trois synoptiques, *loc. cit.*

[4] Matth., XXVI, 27.

[5] *L'Évangile et l'Église*, 1902, p. 51.

a prêtées, puisque les apôtres furent totalement déconcertés par la passion et ne s'attendaient nullement à la résurrection. Ces annonces sont pure invention de la tradition primitive influencée par la prédication de saint Paul, qui a imaginé cette théorie de la mort expiatrice pour faire accepter aux Gentils le scandale de la croix.

Nous avons déjà vu [1] comment ce n'est pas la tradition primitive qui dépend de saint Paul, mais bien saint Paul qui répète ce qu'il a appris des premiers disciples.

La parole : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné », ne peut être prise pour un cri de désespoir que si on la sépare du contexte du psaume messianique auquel elle est empruntée et des circonstances dans lesquelles elle a été prononcée. Celui qui ajoutait aussitôt après : « Seigneur, je remets mon âme entre vos mains », qui priait pour ses bourreaux et promettait le paradis au bon larron, n'était pas un désespéré. Le psaume [2] auquel il emprunte l'appel à Dieu qui traduit simplement l'excès de sa douleur et dont on voudrait faire le reproche d'un désespéré, est précisément le chant prophétique de la confiance du Messie au milieu de ses malheurs. Notre-Seigneur, en faisant siennes les paroles de ce chant, en faisait siens les sentiments et consacrait de sa divine autorité le sens messianique d'une prophétie qui est analogue au poème isaïen du Serviteur de Jahvé par le tableau anticipé qu'elle nous donne des souffrances du Messie et du triomphe qui en est la conséquence.

[1] Voir plus haut, n. 154.

[2] Ps. XXII dans l'hébreu, XXI dans la Vulgate, p. 97.

Le désespoir de Notre-Seigneur n'est donc pas un fait historique qu'on puisse opposer à l'authenticité des prédictions de la passion et de la résurrection; on ne peut non plus nier cette authenticité à raison de l'effarement et de la désespérance des apôtres qui, après la crucifixion, ne pensèrent plus à la résurrection. Les prédictions de Notre-Seigneur sont pour nous très claires et très précises, maintenant qu'elles ont été commentées par les faits. Il n'en était pas ainsi au temps où elles ont été prononcées. Que pouvaient bien penser les apôtres de la mort et résurrection dont Jésus leur parlait comme de la crise d'où allait sortir l'établissement du royaume qu'ils attendaient et qu'ils se représentaient toujours sous l'image d'un triomphe temporel ? Quel rapport pouvait bien avoir la mort du Messie avec le triomphe attendu ? Pierre, ayant posé cette question sur un ton inconvenant, Jésus l'avait si vertement réprimandé que les apôtres intimidés s'abstinrent de demander une explication qu'ils n'étaient d'ailleurs pas capables de recevoir et de comprendre à ce moment. « Ils ignoraient ce que signifiaient de tels dires du Maître, mais ils n'osaient plus l'interroger[1]. » Quelle idée pouvaient-ils bien se faire de la résurrection que Jésus leur annonçait en même temps que ses souffrances? Ils ne s'en faisaient aucune. Quand, après la Transfiguration, Pierre, Jacques et Jean reçurent l'ordre de garder secrète cette vision jusqu'au jour où le Fils de l'homme serait ressuscité d'entre les morts, « ils se demandaient l'un à l'autre ce que pouvait bien signifier cette parole : Quand il sera ressuscité d'entre les

[1] Marc, IX, 32; Luc, IX, 45; XVIII, 34.

morts[1] ? » Ils pensèrent immédiatement à un symbole du triomphe définitif du Messie, ainsi que le donne à entendre leur question au sujet d'Élie dont la venue devait précéder ce triomphe[2]. Ils ne pensèrent pas à une résurrection au sens propre. Jésus vivant avait bien ressuscité des morts, mais comment, une fois mort, pouvait-il se ressusciter ? Et d'ailleurs de quel avantage pouvait être pour l'établissement du royaume messianique une résurrection, comme celle du fils de la veuve de Naïm ou de Lazare, qui n'aurait fait que rendre au Messie la même vie que ses ennemis lui auraient enlevée ? Ce ne pouvait être de pareille résurrection que Jésus parlait, son langage n'était que l'expression symbolique de quelque mystère que les apôtres n'arrivaient point à percer[3]. Le vague espoir, que ces prédictions incomprises laissaient dans leur cœur, ne put tenir devant la réalité brutale de la Passion où les apôtres virent leur Roi-Messie arrêté, jugé, traîné comme le dernier des criminels dans toute la ville de Jérusalem, un jour de fête, et ignominieusement crucifié, sans qu'une seule voix de protestation s'élevât parmi le peuple dont ce Messie se disait le roi et le sauveur. Il faut avoir envie de s'étonner pour être surpris que les apôtres, ainsi terrifiés par le drame du Calvaire, aient eu besoin des premières apparitions du ressuscité pour comprendre le sens exact de ses anciennes prédictions et se les rappeler.

[1] Marc, IX, 10.

[2] Marc, IX, 11-13.

[3] *Quando id ab ipso Domino audiebant, quamvis apertissime diceretur ; consuetudine audiendi ab illo parabolas, non intelligebant et aliquid aliud eum significare credebant.* S. Augustin, *Tractatus CXX in Joannis ev.*, *P. L.*, t. XXXV, col. 1955.

Cet oubli des apôtres, joint au prétendu désespoir de Jésus, et aux hypothèses exégétiques qu'on multiplie autour des textes annonçant la passion et la résurrection, peut bien fournir quelque prétexte au doute de ceux qui, niant tout *a priori*, veulent absolument refuser au Christ la prévision de sa mort, l'acceptation de cette mort en expiation du péché; mais toutes ces objections réunies ne sauraient justifier les amputations multipliées et singulièrement arbitraires qu'on devrait faire subir au texte évangélique pour en effacer toutes les annonces de la passion. Que les premiers disciples se soient servis, pour rapporter ces prédictions, d'expressions précisées, quant à certains détails, par la réalisation dont ils ont été les témoins, on pourrait encore l'admettre, mais que, nonobstant une bonne foi qu'on ne suspecte pas, ils aient inventé de toutes pièces les divers incidents avec lesquels font corps les annonces de la passion, y compris la rude leçon donnée à Pierre à cette occasion [1], voilà qui est critiquement insoutenable.

157. C'est pourquoi d'autres rationalistes, comme M. Sabatier, n'osent pas nier que Jésus ait parlé de sa passion et en ait dit ce que nous rapportent les évangélistes, mais s'efforcent de donner de ces textes une explication qui les vide du sens que leur a toujours reconnu la tradition chrétienne et dont le dogme catholique est le naturel commentaire.

Pour M. Sabatier, quand Jésus dit : « Le Fils de l'homme est venu servir et donner son âme en rançon pour beaucoup », il veut simplement nous apprendre qu'il est venu fonder, pour notre service, le

[1] Marc, VIII, 33.

royaume de Dieu ; il prévoit qu'il sera victime de la lutte soulevée par sa prédication, mais, tout en acceptant la mort, il ne considère pas cette mort comme un service spécial différent de celui de sa vie ; l'expression de rançon est tout au plus une parabole dans laquelle Jésus, conformément aux idées mythologiques du temps, présentait le don de sa vie comme une rançon payée au diable pour lui arracher les hommes devenus ses esclaves par le péché. « L'idée d'un sacrifice expiatoire, d'une rançon payée à Dieu est totalement étrangère à ce texte essentiellement métaphorique. Elle ne se trouve pas davantage dans les paroles de l'institution de la Cène. Des quatre versions qui nous ont été conservées, celle de Marc, XIV, 23 et 24, qui est la plus courte et qui provient sans doute de la tradition de Pierre, est, sinon la plus authentique, du moins la plus voisine de la source. Que voulait dire Jésus par ces mots : τὸ αἷμά μου τῆς (καινῆς) διαθήκης, mon sang de la nouvelle alliance ? Évidemment, il songeait à Exode, XXIV, 8-11, où la même expression se rencontre : *dam haberith ;* le sang de l'alliance n'avait nullement pour but de faire l'expiation du péché, mais de sceller, selon la coutume antique, la conclusion d'un pacte ou d'un contrat [1]. »

Le sang de l'alliance, dans l'Exode, n'est que le sceau du contrat, c'est vrai. Mais on n'en peut pas conclure que le sang de la nouvelle alliance n'est rien autre chose, alors que cette nouvelle alliance consiste précisément dans le pardon du péché qui met un obstacle entre Dieu et son peuple [2]. « Jésus, en donnant sa vie

[1] *La doctrine de l'expiation*, p. 25 et 26.

[2] Isaïe, XXXIII, 24 ; LIX, 1-21 ; LX, 17-22 ; LXI, 8 ; Jérémie, XXXI, 34.

pour fonder cette nouvelle alliance, la donnait en même temps « pour la rémission des péchés [1] » qui en est la condition indispensable. Voilà pourquoi la parole rapportée par saint Matthieu : εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, loin d'être une interprétation tardive, est tout à fait dans la logique de la pensée du Christ : c'est une explication naturelle, un développement normal dont les autres paroles de Jésus sur l'alliance nouvelle implicitement contiennent déjà le germe [2]. »

Il est, en particulier, difficile de ne pas retrouver la même pensée dans la parole citée par saint Marc et que M. Sabatier voudrait ramener à une pure allusion mythologique : « Le Fils de l'homme est venu servir... et donner sa vie comme rançon pour plusieurs ». Nous verrons plus loin à quel titre et dans quelle mesure on peut parler métaphoriquement de rançon payée au diable, mais, quoi qu'il en soit de la valeur de cette métaphore, qui n'est pas dans le texte évangélique, il est impossible de nier que le texte précité attache une efficacité particulière à la mort du Sauveur. M. Loisy en convient et ne se libère de l'autorité du texte, qu'en soutenant que cette pensée n'est pas de Jésus, mais de saint Paul : « Au lieu de servir comme un prince qui se fait servir, Jésus est venu comme un serviteur qui travaille pour autrui. Mais son travail à lui était unique, car il avait à offrir sa propre vie, et à la sacrifier pour le salut d'un grand nombre. Sa vie est la ran-

[1] Matth., XXVI, 27.

[2] Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Ire partie, c. VI, p. 94. Tout ce chapitre est une bonne étude des témoignages évangéliques relatifs à la rédemption. On trouvera une étude plus développée encore des textes de la Cène dans Mgr Batiffol, *L'eucharistie*, 5e éd., p. 116-140.

çon qu'il apporte pour la rédemption des hommes. Elle est donnée pour tous; mais tous ne profitent pas de ce suprême sacrifice. C'est pourquoi l'on peut dire, en considérant seulement les résultats, qu'elle a été donnée pour *plusieurs*. L'antithèse est entre le rédempteur unique et la pluralité des rachetés, *comme dans les paroles de la cène qui procèdent du même esprit et de la même influence que celles-ci... Marc a placé, d'après Paul, le service essentiel de Jésus dans sa mort rédemptrice*[1]. »

Tandis que M. Sabatier reconnaît l'authenticité des annonces de la passion attribuées par les évangélistes à Notre-Seigneur et en conteste seulement l'interprétation traditionnelle, M. Loisy soutient que tel est bien leur vrai sens, et nie que ces paroles soient de Jésus. C'est donc que ni l'un ni l'autre des deux auteurs ne peuvent faire la preuve de leurs négations ; c'est donc que l'Église ne nous impose aucune affirmation évidemment antihistorique, quand elle nous demande de croire que Jésus a parlé de sa mort comme d'un sacrifice ayant valeur d'expiation pour tous les péchés du monde.

II. — La rédemption et la raison

158. Cet enseignement de l'Église n'est pas plus antirationnel et antimoral qu'il n'est antihistorique. Il suffit de le bien entendre pour que tombent d'elles-mêmes les objections qu'on lui fait au nom de la morale.

[1] *Les évangiles synoptiques*, 1908, vol. II, p. 240-241.

Mais, pour bien entendre la rédemption, il faut se rendre compte de ce qu'est le péché qu'elle répare.

Le péché est une misère, la rédemption une miséricorde ; le péché est une injustice, la rédemption une satisfaction ; le péché est un esclavage, la rédemption un affranchissement ; le péché est une œuvre de mort propagée par génération charnelle, la rédemption une œuvre de vie communiquée par régénération spirituelle. Développons quelque peu chacune de ces propositions.

159. *Le péché est une misère*, la grande misère de l'homme. Le pécheur qui, en se mettant en opposition avec la loi divine, a renoncé à la vertu surnaturelle de la charité, n'a plus en lui-même de quoi se rendre le don divin qu'il a méprisé. Séparé de Dieu, privé de la lumière qui s'éteint peu à peu dans les cœurs soustraits aux intimités divines, il est condamné aux angoisses du doute ou aux pires erreurs par ses aspirations innées à la possession d'une vérité qu'il cherche partout où elle n'est pas. Ayant perdu l'espoir du complément de vie et de repos qu'il ne peut trouver qu'en Dieu, il est exposé à tous les désordres et voué à tous les dépits d'un égoïsme exaspéré par la poursuite d'un bonheur toujours offert, jamais atteint. C'est une grande misère dont les tristesses avouées de certains pécheurs peuvent nous donner quelque idée, bien qu'elle ne s'achève que dans l'état de damnation ; et cette misère est bien plus grande encore s'il s'agit du péché originel, qui, faisant une loi de mort de la loi de vie qu'était la solidarité d'Adam et de ses enfants [1], a privé tout le genre humain de la justice

[1] Voir I[re] part., c. VII, n. 105, p. 220.

originelle et l'aurait mis dans l'impossibilité de retrouver le chemin du bonheur, si la miséricorde de Dieu n'était venue au secours de cette misère.

La rédemption est en effet miséricorde et tout d'abord miséricorde. L'Église le proclame aussi haut que le protestantisme libéral. Tout en enseignant avec les apôtres que la rédemption est « propitiation pour le péché », satisfaction donnée à la justice de Dieu, elle nous enseigne aussi, avec les mêmes apôtres, que la possibilité et le fait de cette propitiation relèvent de la miséricorde de Dieu qui nous a donné spontanément le Verbe incarné, Jésus-Christ et sa grâce : « Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, c'est lui qui nous a aimés le premier et qui a envoyé son Fils, propitiation pour le péché [1]. » Cette charité de Dieu est, en elle-même, au-dessus des vicissitudes du temps. Dieu s'irrite et s'apaise, comme le soleil se voile et se montre. Les nuages, qui interceptent le bienfaisant rayonnement de la lumière et de la chaleur du soleil, n'enlèvent rien à son foyer ; le péché, qui nous soustrait en partie à l'influence vivifiante de la charité divine, ne diminue point cette éternelle charité à laquelle appartient l'initiative de notre rédemption aussi bien que celle de notre création, mais il met aux bienfaits divins des obstacles parmi lesquels il faut compter la dette qu'il impose au pécheur vis-à-vis de la justice divine, car il est injustice.

160. *Le péché est une injustice :* une injure intentionnelle faite à Dieu lui-même, une injure réelle faite à la gloire de Dieu, à la perfection du monde. Quiconque

[1] I Jean, IV, 10. On trouvera la même doctrine dans saint Paul, Rom., V.

reconnaît Dieu comme l'auteur et le gardien de la loi morale ne peut nier que le péché ne lui soit injurieux, puisqu'en péchant la créature libre abuse des dons mêmes de Dieu, pour se révolter, et préférer au bien divin, qui lui est offert, les joies corruptrices du bien créé. Cette injure, il est vrai, n'atteint pas Dieu lui-même, et c'est pourquoi nous la qualifions d'intentionnelle [1] ; mais si la transcendance de Dieu le met au-dessus des injures de l'homme, elle ne diminue pas la culpabilité du pécheur, elle donne au contraire à la malice du péché une certaine infinité, à raison de l'infinie Majesté dont le pécheur méprise à la fois les ordres, les promesses et les menaces.

Si maintenant nous considérons, non plus Dieu en lui-même, mais la gloire extérieure de Dieu, la perfection du monde, il nous faut bien reconnaître que le péché souille réellement cette gloire, diminue cette perfection. Ce n'est pas seulement pour l'individu, c'est encore pour le monde que la charité est le premier des biens, celui par lequel tous les autres valent et sans lequel rien ne vaut. Si, sans la charité, l'homme est la plus misérable des créatures, sans cette même charité notre monde actuel serait la plus ridicule des créations. On ne peut concevoir un monde créé pour la manifestation de Dieu, dont toutes les volontés intelligentes méconnaîtraient leur Créateur, et, au lieu de se servir des créatures pour s'élever à Dieu en

[1] Elle n'est pas toujours et même pas souvent intentionnelle en tant que directement voulue, parce qu'en beaucoup de péchés, le pécheur cherche principalement le bien créé, et regrette même que la jouissance illicite soit liée à un acte injurieux pour Dieu, regret qui atténue la malice du péché, mais ne la supprime pas.

se donnant le mutuel témoignage d'un fraternel amour, en feraient l'aliment de leur égoïsme, l'appât de luttes fratricides, souvent le ver rongeur de leurs plus nobles facultés. Les matérialistes peuvent rêver d'un monde humain, dont tout l'idéal serait le développement d'une civilisation matérielle qui excite plus d'appétits qu'elle n'en satisfait, et dont toute la réalité serait la lutte incessante qui écrase la foule des petits sans donner le bonheur et la vérité aux forts. Les pessimistes ont raison de souhaiter l'anéantissement de ce monde et Dieu ne saurait pas plus le conserver qu'il n'a pu le créer. La charité n'est pas seulement le bien nécessaire de l'individualité intelligente, elle est encore le souverain bien de l'ensemble, la condition requise pour que le monde soit ce pour quoi il est créé, la manifestation, la glorification de Dieu par la perfection et le bonheur des créatures libres. Mais la charité ne peut être donnée au monde sans le concours des volontés libres. Tout être libre vivant dans le monde et vivant du monde, comme une partie est et vit par le tout auquel elle appartient, doit donc au monde, comme il se doit à lui-même, l'acte d'amour qui est la perfection du tout comme de l'individu. En le refusant, il ne se fait pas seulement tort à lui-même, il prive le monde d'un bien tellement indispensable que, si toutes les créatures intelligentes se dérobaient ainsi à l'acquit de leur dette d'amour, la création n'aurait plus de raison d'être. Le tort est bien plus grand encore, quand le pécheur est, comme Adam, le père d'une immense famille dont il se sait responsable et que sa faute privera tout entière de la vie surnaturelle qu'il devait transmettre en même temps que la vie naturelle.

injustice à raison du bien dont il prive le monde, le péché l'est encore à raison de l'excès de jouissance que le pécheur arrache à la vie. Chaque créature a sa mesure de joie proportionnée à sa mesure d'être; l'excès de joie qu'elle prend dans le péché appelle une privation, car, sans la peine de cette privation, la condition du pécheur serait préférable à celle du juste, puisqu'il aurait toutes les joies de la vertu, et, en plus, celles du péché.

C'est donc une dette de peine, en même temps qu'une dette d'amour, que nous contractons en cherchant les joies indues prises dans le péché, au préjudice de notre propre perfection, des droits de nos frères et de la gloire de Dieu.

C'est encore une dette de mort. *Stipendium peccati mors*. Adam était averti, que le jour où il renoncerait à l'amitié divine, il perdrait le privilège surnaturel que lui assurait la grâce originelle et retomberait sous la loi de mort qui régit tous les composés matériels inévitablement dissous par cet incessant mouvement du monde qui les a constitués. La mort était pour Adam pécheur la nécessaire et juste conséquence de sa séparation d'avec Dieu. La prolongation de sa vie d'épreuve sur la terre n'avait d'ailleurs plus de raison d'être. Si, dans l'état actuel, Dieu garde miséricordieusement la vie aux pécheurs, c'est parce que les grâces de la rédemption leur assurent des possibilités de conversion, ou encore en tant qu'ils peuvent être utiles aux justes par leurs services ou leurs persécutions. Mais, abstraction faite de la Rédemption, Adam et Ève, pas plus qu'aucun de leurs enfants, ne pouvaient arriver à la béatitude, ils devaient donc être enlevés de ce monde, avant même qu'ils eussent donné

naissance à une race que Dieu n'avait aucune raison d'appeler à la vie puisqu'elle ne pouvait fournir aucun élu. Non seulement le péché avait ravi aux hommes leur privilège d'immortalité corporelle, mais il avait enlevé au genre humain sa raison même d'exister. La rédemption devait la lui rendre en réparant l'injustice du péché et en payant sa triple dette, dette d'amour, dette de peine et dette de mort.

161. La justice de Dieu exige satisfaction pour l'injustice du péché. Voilà, pour M. Harnack[1], ce qu'il y a de pire dans la doctrine d'Anselme et la théologie qui en dérive. Distinguer et opposer en Dieu la miséricorde et la justice, adorer la justice dans le Père irrité qui ne veut point pardonner avant d'avoir obtenu satisfaction pour son honneur outragé, et la miséricorde dans le Fils qui s'offre pour nous délivrer de la colère du Père, c'est ramener la distinction gnostique du Dieu juste et du Dieu bon, comme de deux Dieux ennemis, et briser l'unité trinitaire. Eh bien, non, nous respectons l'unité divine. Que M. Harnack se rassure, qu'il apprenne plutôt à ne point se faire une idée anthropomorphique de la bonté de Dieu.

Le monde étant mouvante multiplicité d'êtres et de phénomènes finis, l'infinie perfection de l'immuable unité qu'est Dieu ne peut s'y exprimer qu'en caractères partiels et divisés, tout comme l'éclat du rayon solaire n'apparaît dans le prisme que décomposé en rayons distincts dont aucun ne nous dit le tout du rayon source. De là vient que la souveraine perfection de Dieu ne peut nous apparaître dans le miroir des

[1] *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, p. 373.

créatures qu'en manifestations distinctes de sainteté, de justice, de miséricorde, de patience, de puissance et de sagesse dont aucune, prise isolément, ne suffit à nous révéler toute la bonté de Dieu. Ce n'est pas en Dieu même qu'il y a distinction réelle de justice et de miséricorde, c'est dans les œuvres de Dieu que justice et miséricorde se distinguent et souvent s'opposent comme les divers aspects créés d'une bonté infinie qui contient dans sa suréminente unité les perfections finies de notre humaine justice et de notre humaine miséricorde, et qui ne serait point glorifiée, qui ferait œuvre boiteuse et manquée, si cette œuvre ne nous offrait aucune manifestation de justice et nous donnait l'idée anthropomorphique et fausse d'une bonté divine exclusivement miséricordieuse, non seulement favorable au pécheur, mais encourageante au péché.

Il faut donc que l'histoire du monde nous révèle la perfection du Créateur sous son aspect de justice autant que sous celui de miséricorde, c'est la raison, non seulement du châtiment définitif des pécheurs impénitents, comme nous le dirons au sujet de l'enfer, mais encore de la satisfaction exigée dans la rédemption du genre humain devenu tout entier pécheur par la faute d'Adam.

162. *La rédemption est une satisfaction*, et il ne faut qu'un peu de réflexion pour s'apercevoir que cette satisfaction, œuvre de justice, est une miséricorde de plus. Si, en effet, la grandeur de la miséricorde se mesure à la perfection qu'on apporte au misérable dont on a pitié, celui-là n'est-il pas plus miséricordieux qui, au lieu de faire simplement au prodigue remise de son dû, lui donne ce qu'il faut pour que ce pro-

digue se libère par son travail et apprenne ainsi, en acquittant lui-même ses dettes, le secret de n'en plus faire ? Ainsi Dieu en a-t-il agi avec l'humanité.

Du fait qu'il est transcendant au monde, il n'est pas tenu, comme les souverains de la terre, de poursuivre la réparation rigoureuse de l'ordre mondial dont il est le gardien, encore moins est-il tenu d'exiger pour lui-même une réparation qui ne lui rend rien, tout aussi bien que le péché ne lui enlève rien. Il aurait pu accorder simplement à Adam et aux autres pécheurs la grâce de la contrition et consécutivement celle du pardon. Il a voulu mieux, il a jugé que son œuvre serait plus belle, s'il faisait en sorte que la nature humaine méritât elle-même son pardon, par un acte d'amour dont l'incomparable éclat irradiât si merveilleusement les ombres jetées sur le monde humain par le péché, qu'au spectacle de cet univers infiniment plus aimant que coupable, on pût dire en toute vérité : « *Et erat valde bonum.* Ce monde est très bon. Honneur et gloire au Roi des siècles qui l'a ainsi conçu ».

C'est bien en effet un acte d'amour humain que celui qui résume toute la vie de Jésus-Christ, Dieu fait homme. Cet amour est humain en tant qu'il sort d'un cœur fait de notre chair et de notre sang ; mais parce que ce cœur appartient à une personne divine et à raison des grâces incomparables qui divinisent la puissance d'aimer dans l'humaine volonté d'un Dieu-homme, l'acte de charité du Christ est, dès le premier instant, l'incomparable chef-d'œuvre de la création, un hommage et un amour meilleurs que toute la charité ravie au monde par le péché d'Adam, et, par conséquent, une réparation suffisante de ce

péché : « Voici mon Fils bien aimé en qui j'ai mis toutes mes complaisances ».

Mais si, dès le premier instant, l'amour, qui remplit le cœur du Christ, avait en soi et pour Dieu toute sa valeur, il ne pouvait être satisfaction plénière, réparation totale de la gloire extérieure de Dieu dans le monde humain, qu'à la condition d'être manifesté par des actes proportionnés à son intensité, capables de le révéler aux hommes, de leur apprendre à la fois ce qu'était l'amour de Dieu pour eux et ce que devait être leur amour pour Dieu, et de créer entre les pécheurs et le Christ cette solidarité spirituelle de l'amour qui nous permet de faire nôtres les satisfactions du Christ, en tant que nous partageons la peine des souffrances de celui que nous aimons, et avec lequel nous ne faisons qu'un par la charité, selon cette belle réflexion de saint Thomas : *Inquantum duo homines sunt unum in charitate, unus pro alio satisfacere potest*[1].

La vie de Jésus-Christ, réalisation visible et temporelle de la charité intérieure qui, dès le premier instant, remplissait son cœur, nous a tout d'abord révélé ce qu'était l'amour de Dieu pour l'homme. Sous les coups de la souffrance et dans l'angoisse de la lutte, nous sommes tentés de penser que Dieu ne nous aime pas et nous délaisse. La crèche, la croix et la résurrection nous apprennent que l'amour paternel de Dieu pour ses enfants est un amour fort qui, pouvant leur donner le bonheur sans combat, a préféré le leur faire acquérir par l'épreuve et la souffrance, afin de leur assurer pendant toute l'éternité cette joie divine d'être,

[1] III*, q. XLVIII, a. 2, ad 1um.

autant que créatures peuvent l'être, les auteurs de leur béatitude, et d'embellir le monde créé du reflet divin de la causalité première, dont la plus haute imitation doit être cherchée dans l'action méritoire de la lutte pour la vie morale. Si la seconde personne de la sainte Trinité s'est incarnée pour venir au secours de l'homme pécheur, c'est que Dieu a pour l'homme un amour ineffable, et si Dieu n'a pas épargné à son Fils unique l'épreuve et la souffrance, c'est que le mal de l'épreuve et de la souffrance est pour l'homme un bien, un moyen de grandir davantage et de s'assurer vie plus haute et joie meilleure. Il fallait que le Christ souffrît et entrât ainsi dans sa gloire. Il le fallait pour la révélation des desseins du Père sur les hommes ses enfants; il le fallait aussi pour l'expiation des fautes de ceux qui avaient succombé ou succomberaient dans l'épreuve, expiation qui serait en même temps la manifestation de ce que doit être l'amour des hommes pour Dieu.

Notre amour pour Dieu doit être un amour généreux qui demande à l'union divine non pas seulement l'égoïste satisfaction d'une joie sans souci de ce qui n'est point délectation personnelle, mais la satisfaction plus haute d'un développement de vie qui assure l'intégrale perfection du monde en même temps que notre bonheur. Cette perfection intégrale comporte l'acquit de la dette de peine et de la dette de mort aussi bien que celui de la dette d'amour. Il n'est pas de joies naturelles dont l'homme n'ait abusé en les recherchant au mépris de l'ordre moral, il n'en est pas non plus dont le Christ n'ait accepté la douloureuse privation au bénéfice de la charité. Les joies mauvaises du cœur ou des sens avaient souillé toutes

nos facultés en les soustrayant à l'empire de l'amour; Jésus donne à l'amour sa revanche en lui permettant de conduire jusqu'à l'acceptation joyeuse de toute peine cette nature inférieure qui s'était tant de fois révoltée pour jouir outre mesure La dette de peine est payée et aussi la dette de mort, car l'hommage de Jésus mourant pour rendre témoignage à la vérité et par conséquent donnant sa vie au service de Dieu dans la lutte engagée contre le péché, contre l'ignorance religieuse et les passions des Juifs, était plus précieux à la cause du bien que ne pouvait l'être l'exécution de l'arrêt de mort justement porté contre les pécheurs. Il est bien vrai que la mort de Jésus, considérée dans sa réalité matérielle, est un mal physique, et que, dans la volonté perverse des Juifs, elle est un crime; mais ce mal et ce crime, qui n'ont en eux-mêmes aucune vertu réparatrice, étaient l'inéluctable condition de l'acte d'amour réparateur du Calvaire. Mourir pour rendre témoignage à la vérité contre les mensonges des hommes, mourir en s'en remettant à Dieu du soin de faire prospérer la cause pour laquelle on meurt, en professant que, par la puissance de Dieu, ce témoignage du sang, cette annihilation de la mort, feront plus pour la cause du bien que toute l'activité de la meilleure des vies humaines, voilà l'acte de charité suprême, d'adoration pratique, de *sacrifice intégral*, qui, posé par un homme-Dieu, fait plus que payer la dette de mort du pécheur, mais lui obtient la grâce d'être affranchi de l'esclavage du péché, de la mort et du démon.

163. *Le péché en effet est un esclavage.* Privé de charité et d'espérances éternelles, mais toujours assoiffé de bonheur, le pécheur, à la poursuite des jouis-

sances immédiates, est l'esclave des passions que lui font son tempérament et les circonstances, des hommes auprès desquels il doit mendier les satisfactions qu'il cherche, et aussi de la mort dont la crainte empoisonne sa vie et peut, à l'occasion, lui inspirer les pires lâchetés. Esclave du péché et de la mort, l'homme tombé l'est encore du démon. Le démon a gardé, de par la supériorité de son être naturel, une puissance singulière sur les éléments matériels et par conséquent aussi sur l'imagination et les facultés sensibles de la nature humaine. Il est réellement le prince de ce monde, de tous ses pouvoirs de séduction, et sans être au sens strict et légitimement le maître du pécheur, il l'est au sens large et de fait, tant que l'homme coupable est, par un juste châtiment de sa faute, privé de la grâce intérieure et de la protection extérieure réservées aux amis de Dieu, et livré sans défense aux puissances de péché.

La rédemption affranchit le pécheur de cet esclavage. — Ce n'est point sans raison que le salut donné par le Christ est appelé rédemption et comparé dans le Nouveau Testament et les écrits des Pères à la rançon d'un esclave. Cette comparaison justifiée n'est cependant pas une identification. Jésus n'a pas payé au démon la dette du sang et, pas plus que lui, nous ne devions rien à Satan; mais en achevant au Calvaire le sacrifice qu'il avait fait de toute sa vie à Dieu son père, *consummatum est*, en donnant sa vie pour la cause du bien et de la vérité, il a payé la dette que le monde humain avait, en péchant, refusé de solder à la gloire de Dieu, à la beauté morale de l'univers, achèvement et raison d'être de toutes les beautés inférieures. Elle était désormais acquittée, la *cédule de justice*, *chiro-*

graphum decreti, qui exigeait à bon droit que les faveurs et la grâce de Dieu ne fussent accordées qu'à un monde aimant et donné. Sans cette réparation, l'humanité pécheresse fût restée, en droit, l'esclave du péché et par conséquent du démon. De là les exposés symboliques, parfois trop poussés, jamais totalement faux, des Pères qu'on accuse de mythologie démoniaque en prenant à la lettre des développements imaginatifs que leur sens catholique et celui de leurs lecteurs savaient bien corriger.

Mais, nous objectera-t-on, qu'a donc à faire l'acte d'amour du Christ avec les hommes pécheurs qui n'y sont pour rien, si ce n'est pour l'avoir provoqué par leur misère morale ou leurs persécutions, et comment la charité de la victime peut-elle faire le mérite de ses bourreaux? — Par le lien de fraternité d'âmes qui, de la façon que nous avons dite[1], a pu s'établir entre ces bourreaux et cette victime.

164. *Le péché est une œuvre de mort propagée par génération charnelle.* Nous avons montré ailleurs[2] comment cette propagation était la conséquence de la loi de solidarité qui avait donné à Adam le pouvoir et la charge de communiquer tout à la fois à ses enfants la vie surnaturelle avec la vie naturelle. Nous avons établi que cette loi n'avait rien de contraire à la raison, qu'elle était en correspondance avec les solidarités de toutes sortes que l'expérience nous fait constater dans l'évolution du monde naturel, mais qu'elle reposait, au fond, sur une volonté libre de Dieu, volonté qui, pour n'être point déraisonnable, n'en est

[1] Cf. n. 162.
[2] 1re part., c. VII, n. 105, p. 220.

pas moins mystérieuse, comme tout ce qui est de l'ordre surnaturel.

Pour sauver le genre humain, Dieu n'a point brisé la première loi de solidarité qui unissait au premier homme tous ses enfants, il en a simplement posé une seconde qui fait de la rédemption *une œuvre de vie propagée par génération spirituelle*. Il nous a donné un second Adam, un Adam céleste, principe et source de vie surnaturelle comme le premier était source de vie terrestre. La loi de solidarité, qui unit étroitement à Jésus tous ses fidèles, n'est plus, il est vrai, fondée sur la communication de la vie naturelle par la chair et le sang, mais sur la communication plus unifiante encore de l'Esprit d'amour, de l'Esprit de Jésus devenu celui de tous ceux auxquels il l'envoie et qui veulent bien le recevoir. Jésus a demandé pour nous communication de cet Esprit. Après l'amoureux sacrifice qu'il avait fait de tout son être à la cause de Dieu, il avait mérité d'être exaucé et il l'a été.

III. — La vie des rachetés

165. C'est bien la vie de l'Esprit, de l'Esprit de Dieu qui est aussi l'Esprit du Christ, par conséquent la vie même de Jésus que reçoit le vrai croyant au jour où, après avoir été crucifié et enseveli avec le Christ dans le baptême de fait ou de désir, il en sort ressuscité [1]. « Je vis, mais ce n'est pas moi, c'est le

[1] « Ignorez-vous que nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, nous avons été baptisés dans sa mort? Car nous avons été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin

Christ qui vit en moi[1]. » Ainsi pouvons-nous tous parler avec saint Paul, tant que le péché mortel n'a pas brisé le lien d'amour qui unit le sarment au cep, l'âme du baptisé au Christ-Sauveur. « Je suis la vigne, vous êtes les rameaux... Demeurez en moi et moi en vous. Le rameau ne peut de lui-même porter du fruit, s'il ne reste sur le cep, et vous non plus, si vous ne demeurez en moi[2]. »

Si divine que soit dès le début cette vie nouvelle, elle ne reçoit cependant pas tout d'abord son développement complet et manifeste. En nous soumettant à l'influx surnaturel de l'Esprit-Saint qui habite spécialement dans l'âme des justes, *la grâce sanctifiante* nous apporte une force d'impulsion, qui, si nous la laissons faire, se substitue à l'égoïsme foncier, auquel appartient la direction suprême des facultés du pécheur. Cet égoïsme, voilà le vieil homme, tué et crucifié par la grâce dès l'instant et dans la mesure où il cesse d'être principe premier et directeur de toute notre activité. Mais l'organisme que la vie nouvelle a soustrait au commandement du vieil homme est encore tout imprégné des influences terrestres de son principe charnel ; il ne s'en dégage que peu à peu par

qu'à l'imitation du Christ qui est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous marchions, nous aussi, dans un renouveau de vie. Car si nous lui avons été unis, comme une greffe l'est au tronc, à l'imitation de sa mort, ainsi en sera-t-il aussi de sa résurrection, sachant ceci, que notre vieil homme a été crucifié avec lui, pour que soit détruit le corps du péché, afin que désormais nous ne soyons plus les esclaves du péché... Tout comme le Christ, estimez vous morts au péché vous aussi et vivant pour Dieu dans le Christ Jésus Notre-Seigneur. » Rom., vi, 3-11.

[1] Gal., ii, 20.

[2] Jean, xv, 5 et 4.

un travail qui est de tous les jours; de plus, il reste soumis aux infirmités de la nature, aux limites et aux impuissances du monde de corruption d'où il a été engendré. En ces conditions, la vie divine du croyant reste contenue et voilée, comme est cachée la vie du Christ lui-même, travaillant mystérieusement en ce monde à la réalisation de son royaume, sans rien manifester de la gloire et de l'éclat qui lui appartiennent : « Vous êtes morts et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu » ; mais vienne le jour de la grande manifestation du Fils de l'homme, ce jour-là aussi, la vie de ses fidèles recevra tout son développement et tout son éclat ; « mais quand le Christ, votre vie, sera manifesté, alors vous aussi serez manifestés en gloire[1]. »

Nous avons donc déjà la *vie éternelle*. Saint Luc et saint Jean nous enseignent, eux aussi, que le royaume de Dieu est en nous dès ce monde[2], que l'acte de foi du croyant le fait passer immédiatement de la mort à la vie, par une résurrection spirituelle dont la résurrection corporelle, à la fin des temps, ne sera que la conséquence et la manifestation. « En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui écoute ma parole, et qui croit à celui qui m'a envoyé, a la vie éternelle et ne vient point en jugement, mais est passé de la mort à la vie[3]. » Bien qu'elle soit privée des glorieuses prérogatives qui feront notre bonheur dans l'autre monde, la vie chrétienne ici-bas n'en est donc pas moins la *vie éternelle* parce qu'elle en a déjà l'élément

[1] Col., III, 3.
[2] Luc, XVII, 20.
[3] Jean, V, 25.

essentiel, la *filiation divine*, dont la gloire future ne sera que la révélation. « C'est avec anxiété que la création attend la révélation des fils de Dieu [1]. »

166. Cette filiation divine n'est pas simplement la conscience des relations d'affectueuse confiance qui peuvent exister entre la créature et le Créateur dont nous bénissons la Providence. Cette conscience n'était pas entièrement absente du monde païen, quoiqu'on puisse en citer bien peu de témoignages. La filiation chrétienne n'est pas non plus le sentiment de la prédilection spéciale, dont Dieu avait donné tant de témoignages à Israël et que les Rabbis reconnaissaient en invoquant Dieu comme leur père, dès avant Notre-Seigneur [2]. La filiation divine, que la Rédemption nous a méritée et que Jésus nous dit être le bien propre de tous les enfants de son royaume, est une réalité qui dépasse toute condition naturelle. C'est la vie de l'homme devenue semblable à celle de Dieu, sous l'action immédiate de l'unique et même Esprit qui est la vie de Dieu et la vie du Christ. « Tous ceux qui sont mis en activité par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu [3]. » L'Esprit de Dieu nous *met en activité*, non seulement en nous donnant *la grâce sanctifiante* et les vertus surnaturelles qui rendent notre nature et nos facultés habituellement capables d'opérations divinisées, mais en nous prodiguant *les grâces actuelles*, les illuminations et les impulsions qui nous excitent et nous aident à exercer

[1] Rom., VIII, 19.

[2] Cf. Isaïe, LXIV, 8; Eccli., XVIII, 1 et 4; LI, 10 sq.; Sagesse, II, 13 et 18.

[3] Rom., VIII, 14.

nos vertus surnaturelles et à imiter ainsi la perfection de notre Père qui est aux cieux. « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait[1]. »

Cette assimilation de notre vie à celle de Dieu met en notre intelligence et en notre cœur des pensées et des sentiments de fils. « Vous n'avez pas reçu un esprit de servitude pour être encore dans la crainte, mais un esprit d'adoption par lequel nous crions *Abba*, Père. L'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu[2]. » La vie reçue dans cette filiation n'est pas simplement divine en ce sens qu'elle est un don supérieur aux forces créées que nous connaissons; elle est une participation si intime à la vie de Dieu, que sa production, dépendante de la seule volonté de Dieu, ne s'appelle plus création, mais génération. L'expression, si fréquente en saint Jean[3], ne lui est pas particulière; on la retrouve, ou d'autres équivalentes, dans l'épître de saint Jacques, I, 18, dans la 1re de saint Pierre, I, 3 et 4; II, 2; et saint Paul, sans employer le mot, nous en donne bien l'idée quand, dans la continuation des paroles citées plus haut, il nous affirme que la filiation dont il parle est si étroite qu'elle nous donne des droits sur les biens propres de Dieu, les mêmes droits que ceux du Fils éternel : « Si nous sommes enfants, nous sommes donc héritiers, héritiers du Christ, si toutefois nous souffrons avec lui, afin d'être glorifiés avec lui[4]. »

[1] Matth., V, 48.
[2] Rom., VIII, 15 et 16.
[3] Évangile, I, 13; III, 3-8; Ire Ép., II, 29; III, 9; IV, 7; V, 4.
[4] Rom., VIII, 17.

167. Le premier des biens réservés, auquel on ne peut prétendre avant d'être entré en partage des privilèges du Fils, est cette intime connaissance du Père qui correspond à la connaissance que le Père a du Fils et qui, par conséquent, dépasse toute idée acquise au contact des créatures. « Toutes choses m'ont été données par mon Père et personne ne connaît bien, ἐπιγινώσκει, le Fils, si ce n'est le Père, et personne non plus ne connaît bien le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler [1]. » Cette connaissance est une des opérations caractéristiques de la *vie éternelle*, comme la filiation divine en est le constitutif. « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ [2]. »

Impossible à tout autre qu'à l'enfant de Dieu, cette connaissance privilégiée commence avec la foi, chez tous ceux que le Père a donnés au Fils et prédestinés à la vie éternelle [3]. Mais la foi est la connaissance filiale à son état d'enfance. Adhésion confiante à la parole du Fils éternel, le seul qui ait vu Dieu avant l'Incarnation, elle nous raconte ce qu'est le Père [4], mais ne nous le révèle pas clairement et ne nous en montre les perfections que dans la mesure où celles-ci se reflètent dans la vie de son Fils incarné. « Philippe, qui m'a vu, a vu le Père [5]. » Le surcroît de lumière, qui peut nous venir des inspirations prophétiques,

[1] Matth., xi, 27.
[2] Jean, xvii, 3.
[3] Jean, vi, 35-48; viii, 47; xi, 25-30; xvii, 6-12; Act., xiii, 48.
[4] Jean, i, 18.
[5] Jean, xiv, 9.

n'arrive pas à dissiper les ombres de cette connaissance surnaturelle propre au premier âge de la vie éternelle, et ne nous donne pas le plein jour dont ces premières lueurs sont l'aube. Imparfaites sont nos connaissances de foi ou d'esprit prophétique ; mais, « lorsque sera venu le parfait, l'imparfait disparaîtra. Lorsque j'étais enfant, je parlais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant ; une fois devenu homme, j'ai laissé tomber ce qui était de l'enfant. Nous voyons maintenant dans un miroir et en énigme, mais alors face à face ; je connais maintenant imparfaitement, mais alors je connaîtrai parfaitement de la même façon que je suis parfaitement connu. Maintenant la foi, l'espérance et la charité, ces trois choses demeurent, mais la plus grande est la charité[1] ».

168. La *vie éternelle*, en son plein développement, nous donnera donc, au témoignage de saint Paul, une connaissance de Dieu qui l'emportera sur la foi, comme la raison de l'homme fait, saisissant lui-même la vérité, l'emporte sur celle de l'enfant acceptant cette même vérité sur le témoignage d'autrui, sans toujours bien la comprendre. La foi deviendra vision ; nous aurons la claire intuition de ce qui est aujourd'hui l'objet de notre croyance, de Dieu lui-même et, dans cette intuition immédiate, nous le connaîtrons d'une connaissance comparable à celle qu'il a de nous. Que dire de plus, puisqu'aucun mot humain ne peut exprimer le verbe ineffable que les choses du ciel engendrent en l'esprit de ceux-là même qui n'y montent qu'en extase et pour un instant[2] ? Pareille vision est, à la

[1] I Cor., XIII, 10-12.
[2] II Cor., XII, 4.

vérité, inaccessible à tout homme vivant de la vie de ce monde [1], mais elle est le privilège des enfants d'adoption, au jour où, arrivés au plein exercice de leurs droits de cohéritiers du Fils éternel, devenus les égaux des anges du ciel [2], ils voient, comme eux, la face du Père [3], jouissent de la béatitude promise aux cœurs purs et se font appeler de tous « fils de Dieu », nom que les « pacifiques [4] » méritent dès ce monde, mais qu'aujourd'hui Dieu seul connaît, puisque les anges eux-mêmes ne sauraient distinguer sûrement le bon grain de l'ivraie avant l'heure de la moisson [5].

A ces témoignages de saint Paul et des évangiles synoptiques, vient s'ajouter celui de saint Jean, qui résume en quelques mots la doctrine que nous venons d'exposer : « Voyez quel amour le Père nous a témoigné pour que nous soyons de nom et de fait enfants de Dieu. Si le monde ne nous connaît pas, c'est qu'il ne l'a pas connu. Bien-aimés, nous sommes maintenant enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté ; mais nous savons que, lorsque cela sera manifesté, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est. Quiconque a cette espérance en lui, se purifie comme lui-même est pur [6]. »

169. Cette purification progressive est l'œuvre de la charité grandissante qui est la seconde opération caractéristique de notre vie d'enfant de Dieu. Quiconque

[1] Jean, I, 18 ; Ire Épitre, IV, 12.
[2] Luc, XX, 35.
[3] Matth., XVIII, 10.
[4] Matth., V, 8 et 9.
[5] Matth., XIII, 24-30.
[6] Ire Épitre, III, 1-3.

est fils a l'amour filial, comme il a la connaissance filiale. « Quiconque aime Dieu est né de Dieu et connaît Dieu. » Car « Dieu est charité [1] » aussi bien que lumière. Mais un fils aimant trouve son agrément et son réconfort, l'aliment de son amour, dans une réalisation continue de ce qu'il pense être la volonté de son père : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre [2] ».

La première œuvre, qui s'impose à notre amour de fils, est la défense et le développement de la vie que nous avons reçue du Père. Nous ne pouvons aimer le Père sans aimer son œuvre en nous, sans veiller continuellement à écarter de notre vie toute souillure, tout désordre, toute insubordination des instincts inférieurs, sans nous efforcer de nous rapprocher chaque jour de la beauté et de la perfection de notre Père céleste, sans « nous purifier comme lui-même est pur ».

Ce n'est pas assez : Quiconque aime le Père ne peut pas ne pas aimer ceux qui sont nés de lui, *omnis qui diligit eum qui genuit, diligit et eum qui natus est ex eo* [3]. L'amour de nos frères nous est même plus facile que celui du Père, quand ces frères sont avec nous en relations sensibles, le Père restant invisible. « Si donc quelqu'un dit qu'il aime Dieu et qu'il hait son frère, c'est un menteur. Car comment celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, peut-il aimer Dieu (leur père commun) qu'il ne voit pas [4] ? » La charité nous fait donc aimer tous les enfants de Dieu, à vrai dire tous les hommes,

[1] I Jean, IV, 7 et 8.
[2] Jean, IV, 34.
[3] I Jean, V, 1.
[4] I Jean, IV, 20.

puisque tous, s'ils ne sont pas actuellement enfants de Dieu, sont appelés à le devenir, le seront peut-être demain, et que nous ne savons pas quels sont ceux qui s'obstineront à se soustraire à la vie que leur offre le Père.

La charité nous fait encore porter avec patience toute contrariété, d'où qu'elle vienne ; parce que l'enfant de Dieu aime et adore dans tous les événements de ce monde, dans les peines aussi bien que dans les joies qu'il y rencontre, la volonté qui ordonne tout au bien de ses enfants. « Nous savons que tout sert au bien de ceux qui aiment Dieu [1]. » Cette persuasion ne nous permet pas de douter, quoi qu'il arrive, de l'amour de Notre Père qui est aux cieux et de Jésus, notre frère premier né ; elle nous met au cœur une confiance telle, que nous pouvons répéter, tant que nous n'avons pas renoncé de nous-mêmes à la vie divine, le défi de saint Paul : « J'ai l'assurance que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les dominations... ni aucune créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu, manifesté en Jésus-Christ Notre-Seigneur [2]. »

Telle est la *belle dilection* dont la Sagesse, le Verbe Incarné, est la source [3], dont la Vierge Marie est, après son Fils, la grande dispensatrice, et qui, plus encore que la foi, est en nous le commencement et la mesure de la *vie éternelle*. Dans la transformation que notre connaissance surnaturelle subira au jour où nous passerons de l'enfance à la virilité, la foi sera remplacée par la vision béatifique, qui a même objet,

[1] Rom., VIII, 28.
[2] Rom., VIII, 38 39.
[3] Eccli., XXIV, 24.

mais qui est tout autre mode de connaissance. L'amour, au contraire, bien qu'ineffablement épanoui, restera cependant identique à lui-même ; « la charité demeure éternellement [1]. » C'est pour cela qu'elle est, au témoignage de saint Paul, ce qu'il y a de meilleur dans la vie divine que nous recevons du Christ Rédempteur.

170. Vie de rêve, nous dit-on, que la raison déclare impossible, comme tout surnaturel, et dont l'expérience ne nous dit absolument rien. Nous avons déjà répondu à la première objection en établissant que l'ordre surnaturel n'était pas impossible [2]. Reste la question du mystère pratique de la vie divine voilée en nous et dans l'histoire du monde par tant de faiblesses et même d'iniquités. Nous avons été avertis de l'obscurité voulue de ce mystère. Cette obscurité était nécessaire à l'épreuve et au mérite de notre foi.

Si la beauté de la vie de Jésus dans ses rachetés éclatait aux yeux de tous, si même le sentiment de cette vie atteignait, en chaque croyant, le degré d'une évidence habituelle, nous aurions dès ce monde la vision et l'amour indéfectibles du ciel, et notre vie d'ici-bas ne serait plus le temps de lutte où se discernent les cœurs vraiment abandonnés et confiants en la parole du Maître.

Le mystère du développement de la vie surnaturelle en nous et dans les autres se laisse cependant deviner, parfois même avec une assurance qui fait la joie foncière du chrétien et peut convertir l'in-

[1] I Cor., XIII, 8-13.
[2] Cf. II. *Apologie des dogmes*, 1re partie, c. VII, n. 108, p. 233.

croyant. Nous ne pouvons pas, il est vrai, distinguer un acte surnaturel de foi et de charité, avec une certitude absolue, d'actes analogues de croyance et d'amour purement naturels. Mais quand nous comparons la certitude et la sécurité habituelle de notre foi aux hésitations et aux angoisses qui arrêtent et tourmentent si longtemps les incroyants sur le chemin de la conversion, il nous paraît bien que cette foi, si raisonnablement fondée qu'elle puisse être, dépend d'un principe de connaissance supérieur aux forces naturelles de notre raison. Il en est de l'espérance comme de la foi dont elle dépend très étroitement. Quant à la charité, l'humilité qu'elle nous met au cœur nous aide à reconnaître son caractère surnaturel en nous donnant conscience plus nette des instincts mauvais que la grâce surnaturelle doit vaincre pour y faire germer et grandir, malgré notre égoïsme natif, un amour souverain de Dieu notre Père et un dévouement réel au service de nos frères. Non seulement nous pouvons avoir et nous avons parfois le sentiment de notre force divine, mais cette force produit des œuvres qui la manifestent aux incroyants eux-mêmes.

Que d'incroyants convertis par le spectacle des vertus héroïques qui leur dénonçaient l'action surnaturelle de la grâce de Jésus dans l'âme du chrétien ! Ce fut et c'est encore un des grands moyens d'apostolat du catholicisme. Je sais bien qu'à côté des merveilles de sainteté qui convertissent, l'Église a ses scandales qui sont occasion de doute ; mais au total, la sainteté, c'est-à-dire le rayonnement de la vie de Jésus dans ses rachetés, est assez manifeste pour qu'elle soit une des notes, un des signes distinctifs auxquels on reconnaît son Église.

Ayant déjà traitéce sujet dans notre premier volume[1], nous n'y reviendrons pas, et nous dirons tout de suite comment, par les sacrements, la grâce de la rédemption se communique à tous les enfants de Dieu.

[1] *Apologétique*, c. XI, *L'Église et la sainteté.*

CHAPITRE III

LES SACREMENTS

171. *Définitions du concile de Trente.* — 172. *Les objections.* — I. Le dogme et l'histoire. 173. *Jésus et le ritualisme.* — 174. *La réalité sacramentelle a précédé sa théologie.* — 175. *Il est difficile de soutenir que le Christ a déterminé avec une entière précision,* in specie infima, *et immuablement fixé la matière et la forme du baptême et de la confirmation,* — 176. *de la pénitence,* — 177. *de l'ordre et du mariage.* — 178. *La détermination, par le Christ, de l'essence du signe sacramentel a pu laisser place à d'ultérieures précisions.* — 179. *Cette question est distincte de celle de l'institution.* — 180. *Institution du baptême,* — 181. *de la confirmation,* — 182. *de l'extrême-onction,* — 183. *de l'ordre,* — 184. *du mariage.* — II. Le dogme et la raison. 185. *Magie et sacrements.* — 186. *Les sacrements et l'incarnation.* — 187. *Les sacrements et la glorification intégrale du monde.* — 188. *La sacramentalité dans la nature.*

171. « Si quelqu'un dit que les sacrements de la nouvelle loi n'ont pas été tous institués par Jésus-Christ Notre-Seigneur, ou qu'il y en a plus ou moins que sept, à savoir le Baptême, la Confirmation, l'Eucharistie, la Pénitence, l'Extrême-Onction, l'Ordre et le Mariage, ou encore que l'un de ces sept n'est pas vraiment et proprement un sacrement ; qu'il soit anathème.

« Si quelqu'un dit que la grâce n'est pas conférée

ex opere operato par les sacrements de la loi nouvelle, mais que la seule foi en la divine promesse suffit à obtenir la grâce ; qu'il soit anathème[1]. »

172. Voici un résumé des principales objections que l'incrédulité oppose à cette définition conciliaire.

« N'est-il pas évident que Jésus-Christ ne devait guère songer à fonder des rites, fussent-ils les signes sensibles d'une grâce qu'il accordait aux hommes? Quel sens donner, en effet, à sa réaction contre le ritualisme pharisien s'il le reconstruisait à mesure qu'il le démolissait? Et, à un autre point de vue, de quel intérêt pouvait être l'établissement d'une liturgie pour celui qui, non seulement n'avait pas l'intention de fonder une religion nouvelle, mais encore annonçait la fin imminente du monde? Les textes évangéliques confirment ces remarques de simple bon sens[2]. » Bien qu'ils fassent mention du baptême et de l'eucharistie, ils ne nous les présentent pas comme des signes rituels dont Jésus aurait commandé la répétition et auxquels il aurait attaché le pouvoir de communiquer la grâce. Ils ne nous disent rien des autres sacrements.

La notion même de sacrement est d'ailleurs une idée tardive élaborée au moyen âge. L'antique Église avait si peu conscience d'avoir reçu du Christ les sept sacrements qu'au VII[e] siècle, saint Isidore de Séville comptait trois sacrements, le baptême, la confirmation et l'eucharistie[3]. Par contre, au XI[e] siècle, saint Pierre Damien, un docteur de l'Église, comptait douze et même quatorze sacrements, car il reconnaît

[1] Concile de Trente, sess. VII, can. 1 et 8, *Enchir.*, n. 844 et 851 (726 et 733).

[2] Ch. Guignebert, *Modernisme et tradition catholique*, p. 81.

[3] *Etymologiæ*, l. VI, c. XIX, n. 39, *P. L.*, t. LXXXII, col. 255.

le caractère sacramentel de l'eucharistie et de l'ordre[1] et c'est sans doute par oubli qu'il ne les a pas inscrits dans la liste suivante, que nous empruntons à un de ses sermons : « Le premier est le sacrement de baptême;... le second, celui de confirmation;... le troisième, l'onction des infirmes;... le quatrième, la consécration du pontife;... le cinquième, l'onction du roi;... le sixième, la dédicace de l'église;... le septième, la confession;... le huitième, le sacrement des chanoines;... le neuvième, celui des moines;... le dixième, celui des ermites;... le onzième, celui des moniales;... le douzième, celui des noces[2] ». C'est Pierre Lombard qui dressa et fit accepter la liste des sept sacrements. C'est à lui, semble-t-il, plus qu'à Notre-Seigneur, que nous devons le dogme relativement récent des sept sacrements.

Des scolastiques nous est aussi venue la théorie de l'efficacité *ex opere operato*, qui rejette à l'arrière-plan l'œuvre de la foi dans le développement de la vie de l'âme, nous fait concevoir les sacrements à la façon grossière de signes magiques, et achève l'humaine perversion du culte en esprit prêché par Jésus.

I. — Le dogme et l'histoire

173. En réponse à ces objections, nous allons montrer qu'au contraire, nos institutions sacramentelles, en l'état où nous les avons aujourd'hui, ne sont que la réalisation de plus en plus parfaite et bienfaisante

[1] *Opusculum VI*[um], c. IX, *P. L.*, t. CXLV, col. 109.
[2] *Serm.*, LXIX, *P. L.*, t. CXLIV, col. 897-902.

des intentions explicites du Christ, fondateur de l'Église.

On ne nous demandera pas, je pense, pour mesurer ces divines intentions, de nous en rapporter au simple *bon sens* de M. Guignebert. Il n'appartient au *bon sens* de personne de déterminer ce qu'il convenait au Christ de faire ; c'est à l'histoire de nous dire ce qu'il a fait. Elle nous dit bien que le Christ a condamné le « ritualisme pharisaïque », c'est-à-dire l'importance exclusive que les Pharisiens attachaient à leurs purifications extérieures, à leurs longues prières vocales, et à leurs observances traditionnelles, mais elle ne nous dit nullement que, pour corriger cet excès, Notre-Seigneur ait condamné tout rite, tout culte extérieur. Cette réforme par suppression totale du culte à réformer est bien dans l'humaine manière des fondateurs du protestantisme; elle ne peut se réclamer de Jésus, le divin rénovateur. Jésus connaissait trop l'humanité et ses besoins, et était trop respectueux de la nature de l'homme, œuvre du Père céleste, pour n'en tenir aucun compte et nous traiter comme de purs esprits. Venu en ce monde, n'en déplaise aux critiques, pour fonder une religion qui est l'extension et la perfection du judaïsme, pour réunir tous les élus dans la société spirituelle, mais visible, qu'est l'Église [1], il ne pouvait assurer l'unité et la vie extérieure de cette Église, sans lui donner un certain nombre de rites essentiels, symboles et facteurs de la grâce et de l'unité intérieures, qui font de tous les chrétiens un corps vivant dont Jésus est la tête.

M. Harnack lui-même en convient ; la pratique des

[1] Cf. I. *Apologétique*, ch. IV, *Jésus et l'Église.*

sept sacrements est un puissant moyen d'éducation catholique et la conséquence de la notion de grâce et de vie surnaturelle empruntée par saint Thomas aux pensées du christianisme primitif. Voici ses paroles : « La définition de la grâce dans saint Thomas (IIIa, q. XLII, art. 1) : *Gratia nihil est aliud quam participata similitudo divinæ naturæ, secundum illud IIae Petri, I, 3 ; Magna nobis et pretiosa promissa donavit ut divinæ simus consortes naturæ*, ne permet, en général, aucune autre forme de grâce que la forme magico-sacramentelle[1]. » La page à laquelle nous empruntons cette citation est à lire ; nous n'en faisons point nôtres toutes les idées; nous dirons plus loin comment la causalité sacramentelle n'est pas une causalité magique ; tout en confessant la nécessité des sacrements, nous affirmons avec l'Église que, même depuis leur institution, Dieu, en certaines conditions, donne la grâce à ceux qui ne peuvent les recevoir réellement ; mais M. Harnack a raison de dire que la notion et la pratique catholiques des sacrements se rattachent aux croyances du christianisme primitif; ce n'est même pas assez dire, il faut reconnaître, avec l'Église, que les sacrements nous viennent de la pensée et de la volonté du Christ. Non seulement l'histoire ne nous présente pas de faits qui soient en contradiction avec ce dogme, ce qui suffit à l'apologiste, mais nous espérons bien montrer que, si on n'a pas, pour tous les sacrements, le témoignage historique explicite de leur institution par Notre-Seigneur, on retrouve, pour tous, quelque indice de cette institution dans les écrits du Nouveau Testament.

[1] *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, p. 544.

174. On nous objecte que les sacrements n'ont pas existé dès l'origine, puisque, au XIIIe siècle, on n'était pas encore fixé sur leur nature et leur nombre. Nous reconnaissons volontiers qu'avant cette époque le mot sacrement n'avait pas encore le sens dogmatique et connu de tous qu'il a aujourd'hui et que, selon la signification qu'ils donnaient à ce mot, les écrivains ecclésiastiques d'alors comptaient plus ou moins de sacrements. Mais il ne s'ensuit pas que nos rites sacramentels n'existaient pas. Si cette objection était recevable, il faudrait dire que le langage humain n'a pas employé les participes avant que les grammairiens ne les aient distingués des adjectifs. Les participes ont eu, dans l'usage, leurs caractéristiques et leurs lois bien avant que les grammairiens les aient étudiés et leur aient donné un nom. Les sacrements ont existé bien avant que les théologiens aient élaboré la définition de ce qu'ils ont appelé sacrement, bien avant qu'ils aient catalogué ceux des rites catholiques auxquels convient le nom de sacrement ainsi défini, noté, dans chaque symbole sacramentel, ce qui constituait l'essentiel de sa valeur significative, et décomposé ce symbole en *matière et forme*, par analogie avec les éléments essentiels que la philosophie reconnaît dans tout composé sensible.

175. Il nous paraît cependant très difficile de concilier avec l'histoire l'opinion théologique d'après laquelle Notre-Seigneur aurait déterminé de façon très précise et immuable la matière et la forme de chaque sacrement, telles que les théologiens les donnaient au XIIIe siècle. Voici les faits qui semblent contredire cette opinion.

Le baptême conféré *au nom de Jésus* a été, sinon

administré sous cette forme par les apôtres [1], du moins tenu pour valide par saint Ambroise [2], par le pape Nicolas Ier [3] au IXe siècle, et par de nombreux fidèles de cette époque, enfin par un certain nombre de théologiens, dont Pierre Lombard [4] et Cajétan. La nullité d'un tel baptême ne serait pas douteuse si Notre-Seigneur, en instituant ce sacrement, en avait attaché l'efficacité à la formule : *au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.*

Les apôtres ont donné la confirmation, au moins dans certains cas, par l'imposition des mains (Act., VIII, 14-17 ; XIX, 1-6); l'Église, dès le temps de Tertullien [5], administre ce même sacrement au moyen d'une onction de saint chrême, accompagnée autrefois et dans certaines églises d'une imposition des mains, mais aujourd'hui seule cérémonie essentielle de la confirmation [6]. Cette onction, en forme de croix,

[1] Act., VIII, 12. Sur la question du baptême donné par les apôtres *au nom de Jésus*, cf. ce que nous avons dit, c. I, p. 27, note. Saint Thomas pense que les apôtres baptisaient validement « au nom de Jésus » par dispense expresse du Christ (IIIa, q. LXVI, art. 6, ad 1um). — Cajétan, dans le commentaire de cet article, observe justement qu'on baptisait encore ainsi huit cents ans après les apôtres, au temps de saint Nicolas Ier, alors que la dispense temporaire, que saint Thomas suppose avoir été donnée aux apôtres, n'avait plus d'efficacité.

[2] *De Spiritu Sancto*, l. I, c. III, n. 44, *P. L.*, t. XVI, col. 714.

[3] *Decreti tertia pars : De consecratione*, dist. IV, c. XXIV, *A quodam judæo*, *P. L.*, t. CLXXXVII, col. 1800.

[4] *IV Sent.*, dist. III.

[5] *De resurrectione carnis*, c. VIII, *P. L.*, t. II, col. 806.

[6] Cf. le décret d'Eugène IV aux Arméniens, *Enchir.*, n. 697 (592), et le texte des rubriques du rituel romain : « (Minister) *inquirit sigillatim de nomine cujuslibet confirmandi, sibi per patrinum vel matrinam flexis genibus præsentati, et summitate pollicis*

sur le front du confirmé est bien une cérémonie faite avec la main, mais ne ressemble guère à une imposition des mains. Le pape Eugène IV reconnaît, d'ailleurs, qu'ici le symbole sacramentel s'est modifié, puisque, après avoir rappelé que les apôtres donnaient le Saint-Esprit en imposant les mains, il écrit : « Au lieu de cette imposition des mains, on donne dans l'Église la confirmation [1]. » Ce n'est pas seulement le symbole matériel, c'est la formule de la confirmation qui a changé. Dom Martène en a compté vingt-deux formules différentes en usage dans les églises orientales ou occidentales [2]. Pour que toutes ces formules

dexteræ manus chrismate intincta, dicit : Signo te signo cru ✝ cis : *quod dum dicit, producit pollice signum crucis in frontem illius, deinde prosequitur;* et confirmo te chrismate salutis. In nomine Pa ✝ tris, et Fi ✝ lii, et Spiritus ✝ Sancti, Amen. » Voir aussi S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q LXXII.

[1] *De solis apostolis legitur, quorum vicem tenent episcopi, quod per manus impositionem Spiritum Sanctum dabant quemadmodum Actuum apostolorum lectio* (VIII, 14 sq.) *manifestat... Loco autem illius manus impositionis datur in Ecclesia confirmatio. Enchir.*, n. 697 (592).

[2] Nous avons donné, dans la note 6, p. 141, la formule actuelle de l'Église latine ; voici la formule grecque : Σφραγὶς δωρεᾶς ἁγίου πνεύματος, *sceau du don de l'Esprit-Saint*. Citons encore quelques anciennes formules latines : *Signum Christi in vitam æternam ;* — *Confirmo te in nomine P. et F. et S. S.* Ces citations sont empruntées au P. Pesch, S. J., qui, très attaché à la théorie de la détermination précise de la matière et de la forme par le Christ, est obligé de conclure : *Si hæ omnes formæ supponuntur validæ, unice essentialia sunt hæc verba : « Confirmo te » vel æquivalentia. — Prælectiones dogmaticæ. De confirmatione*, n. 527. — *Confirmo te*, voilà une forme bien rudimentaire et qui nous paraît insuffisante. Encore le P. Pesch est-il obligé d'ajouter : *vel æquivalentia.* Pourquoi ne pas dire simplement que le Christ a laissé à ses apôtres et à l'Église le choix d'une formule qui

soient valides, alors que quelques-unes n'ont de commun que leur signification globale, il faut que cette

exprimât mieux que *Confirmo te* la grâce spéciale qu'il attachait à ce sacrement ?

Nous croyons, avec Benoît XIV, que probablement ce n'est point par ignorance et par oubli, mais intentionnellement, qu'Eugène IV n'a pas déclaré nulles les ordinations orientales. Dans quelle mesure et pourquoi les jugeait-il valides ? il n'est pas facile de le dire, mais il est impossible d'admettre que, dans son décret conciliaire aux Arméniens, il ait présenté la tradition des instruments comme une partie accessoire du sacrement d'ordre. Voici ce que pense le cardinal Billot de cette explication : *Fidenter dixerim, pejorem videri hanc responsionem, cum iniquius videatur textum violenter contorquere, quam ei aperte contradicere. Et sane, in principio decreti, fundamenti instar ponitur « omnia sacramenta tribus perfici, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma... ; quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum. » Cum ad singula sacramenta fit descensus ; uniuscujusque in particulari materia et forma assignatur, aqua in baptismo, chrisma in confirmatione, panis et vinum in eucharistia, etc. ; ac demum, ubi devenitur ad ordinem, contra præmissam notionem materiæ et formæ, contra constantem harum vocum usurpationem in omnibus præcedentibus sacramentis, contra sensum universaliter consecratum in Ecclesia, nomine materiæ et formæ non amplius importaretur id quo essentialiter constat sacramentum, sed cæremonia ejus accessoria et mere integralis ? Certo quidem certius, si ita ex arbitrio interpretari licet, nulla amplius est concilii definitio, quæ in quamlibet contradictionis partem flecti non poterit. Ergo, vel aperte rejicienda est auctoritas decreti pro Armenis, vel, si admittitur, ut reipsa admittenda est, dicendum porrectionem instrumentorum esse verum essentialem ordinationis presbyteri materiam, et verba concomitantia, verum essentialem ejusdem formam. — De Ecclesiæ sacramentis*, Romæ, 1895, t. II, p. 273. Il est regrettable que le P. Bannwart, S. J., dans la dixième édition de l'*Enchiridion*, ait cru devoir ajouter en note au décret *pro Armenis*, et donner comme opinion commune, une interprétation si justement et si fortement condamnée par l'éminentissime cardinal.

signification seule, et non point ses modalités d'expression, ait été déterminée par le Christ.

176. L'absolution, forme du sacrement de pénitence, se donne actuellement sous une formule indicative et impérative dans l'Église latine, elle était autrefois déprécative et l'est restée dans l'Église grecque. Quoique l'une et l'autre formules impliquent une autorité spéciale dans le prêtre qui absout, il y a entre elles assez de différences pour que saint Thomas ait soutenu que la formule déprécative était invalide [1]. Quelques théologiens le soutiennent encore aujourd'hui [2]. Ils auraient raison, et l'opinion générale qui tient pour valide l'absolution déprécative ne saurait être défendue, si Notre-Seigneur avait déterminé, *ne varietur*, la formule indicative dont les apôtres et leurs successeurs devaient se servir pour exercer le pouvoir des clefs.

177. D'après le célèbre décret d'Eugène IV pour l'union des Arméniens, la matière du sacrement de l'ordre est la tradition des instruments correspondants à l'ordre particulier que le clerc doit exercer ; la petite phrase impérative qui accompagne cette tradition et exprime la collation du pouvoir d'ordre, serait la forme de ce même sacrement. Ce décret d'Eugène IV exprime l'opinion commune de l'Église latine à cette époque ; il est emprunté presque textuellement à l'opuscule de saint Thomas : *In articulos fidei et sacramenta Ecclesiæ expositio* [3], où la tradition des

[1] *Opusculum XVIII^um, De forma absolutionis ad generalem magistrum ordinis Prædicatorum.*

[2] De Augustinis, *De pœnitentia*, th. XXIII, scholion.

[3] *Opusculum IV^um.*

instruments est considérée comme le rite essentiel et suffisant et non pas accidentel et complémentaire de l'ordination[1]. Or, aujourd'hui encore, l'Église orientale unie confère les ordres sacrés par imposition des mains, sans tradition des instruments, conformément à l'usage primitif. Comment reconnaître la validité de ces deux modes d'ordination si le Christ en a prescrit un seul ?

[1] *Sextum sacramentum est ordinis, cujus materia est illud, per cujus traditionem confertur ordo : sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenæ cum pane porrectionem. Diaconatus vero per libri Evangeliorum dationem. Subdiaconatus vero per calicis vacui cum patena vacua superposita traditionem : et similiter de aliis per rerum ad ministeria sua pertinentium assignationem. Forma sacerdotii talis est : « Accipe potestatem offerendi sacrificium in ecclesia pro vivis et mortuis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti » et sic de aliorum formis, prout in Pontificali romano late continetur. Ordinarius minister hujus sacramenti est episcopus. Effectus, augmentum gratiæ.*

Benoît XIV, dans son traité *De synodo diœcesana*, l. VIII, c. x, n. 8, après avoir rapporté l'opinion qui considère l'imposition des mains comme seule matière essentielle du sacrement de l'ordre et laissé voir qu'elle lui agréait, fait remarquer qu'Eugène IV a pu difficilement ignorer le rite oriental de l'ordination et difficilement aussi le déclarer nul sans qu'il en ait été question au cours des discussions avec les grecs, et il conclut : *Necesse est igitur fateri Eugenium locutum de materia et forma integrante, et accessoria, quam optavit ab Armenis superaddi manuum impositioni, jamdiu ab illis adhibitæ, ut Ecclesiæ latinæ moribus se prorsus accomodarent, ac, rituum uniformitate, firmius eidem adhærerent.* Benoît XIV se défend d'ailleurs de présenter sa thèse comme une opinion pontificale, car il écrit à la fin, n. 11 : *Hæc omnia placuit hic exponere, non ut huic postremæ sententiæ calculum adjiceremus, sed eo tantum consilio, ut perspicuum fieret, eam, quamvis habeat contra se universam fere aciem scholasticorum, ab istorum tamen ictibus nihil sibi metuere, immo et sua jacula habere, quæ in eos intorqueat.*

Autre difficulté. Pour Eugène IV[1], comme pour saint Thomas[2], il y a sept ordres, qui participent à la dignité et à l'efficacité du sacrement ; les ordres mineurs ont vraiment une valeur sacramentelle et confèrent un caractère. C'est encore l'opinion du concile de Trente. Dans le chapitre II de la session XXIII, après avoir énuméré les sept ordres, trois ordres majeurs : sacerdoce, diaconat, sous-diaconat, et quatre ordres mineurs : ceux d'acolyte, d'exorciste, de lecteur et de portier, après avoir noté que le sous-diaconat doit être rangé parmi les ordres majeurs[3], le concile porte les décrets suivants : « Si quelqu'un dit qu'en dehors du sacerdoce, il n'y a pas, dans l'Église, d'autres ordres *et majeurs et mineurs* par lesquels on tend comme par degrés au sacerdoce, qu'il soit anathème. » Et encore : « Si quelqu'un dit que dans l'Église catholique il n'y a pas une hiérarchie instituée par une ordination divine et se composant d'évêques, de prêtres et *de ministres*, qu'il soit anathème[4]. » Le concile savait cependant bien que les divers ordres de ministres étaient d'institution ecclésiastique; Pierre Lombard l'avait déjà dit, tout en maintenant le caractère sacramentel des ordres inférieurs[5], et saint Tho-

[1] Cf. le passage précité du décret pour l'union des Arméniens.

[2] *Sum. theol.*, Supplementum, q. XXXVII.

[3] *Enchir.*, n. 958 (835).

[4] *Si quis dixerit, præter sacerdotium non esse in Ecclesia catholica alios ordines, et majores et minores, per quos velut per gradus quosdam in sacerdotium tendatur : anathema sit.*

Si quis dixerit, in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quæ constat ex episcopis, presbyteris et ministris : anathema sit. Can 2 et 6, *Enchir.*, n. 962 et 966 (839, 843).

[5] *Ecce de septem Ecclesiæ gradibus breviter elocuti, quid ad*

mas avait expliqué que ces ordres inférieurs sont des sacrements, parce qu'ils ne sont qu'une distribution du pouvoir institué par Notre-Seigneur dans le sacerdoce. C'est donc que le concile et Pierre Lombard pensaient qu'il pouvait y avoir des sacrements, relevant de l'institution du Christ, sans qu'il en eût fixé dans ses dernières déterminations la matière et la forme.

Comment le nier, d'ailleurs, quand nous avons un sacrement, celui de mariage, d'institution divine comme les autres, dont la matière et la forme sont bien encore aujourd'hui quelque peu indéterminées? Tous les signes, en effet, et toutes les paroles capables de manifester le consentement mutuel des contractants sont des symboles valides du sacrement de mariage, tant que l'Église ne les a pas déclarés signes insuffisants du contrat sacramentel. Notre-Seigneur a donc bien laissé à l'Église le pouvoir de préciser la matière et la forme de quelques-uns des sacrements qu'il instituait.

178. Cette conclusion n'est pas une opinion nouvelle. On la soutenait déjà au temps de Benoît XIV, qui la signale en ces termes : « D'autres disent qu'autrefois les latins, comme aujourd'hui les grecs, conféraient les ordres hiérarchiques par la seule impo-

quemquam pertineat insinuavimus. Cumque omnes spirituales sint et sacri, *excellenter tamen canones duos tantum sacros ordines appellari censent, diaconatus scilicet et presbyteratus; quia has solas primitiva Ecclesia legitur habuisse, et de his solis præceptum apostoli habemus. Apostoli enim in singulis civitatibus episcopos et presbyteros ordinaverunt. Levitas etiam ab apostolis ordinatas legimus, quorum maximus fuit beatus Stephanus. Subdiaconos vero et acolytos procedente tempore Ecclesia sibi constituit.* — *IV Sent.*, dist. XXIV, n. 9, *P. L.*, t. CXCII, col. 904.

sition des mains, et que, néanmoins, la tradition des instruments est nécessaire aujourd'hui dans l'Église latine, parce que le Christ Seigneur n'a pas institué, ni déterminé, la matière et la forme de l'ordination avec une absolue précision, *in specie infima seu atoma*, mais a permis à l'Église de les déterminer à volonté, de les changer pour de justes motifs, pourvu que les symboles matériels et les paroles qu'elle emploie soient aptes à signifier l'effet de l'ordination sacrée[1]. » Benoît XIV ne condamne pas cette opinion comme contraire à la foi, mais il ne l'accepte point parce que, dit-il, elle soulève deux difficultés très graves. Elle lui semble d'abord contraire à la déclaration du concile de Trente, affirmant que l'Église a bien reçu pouvoir de régler et de modifier l'administration des sacrements, mais avec cette restriction qu'elle ne doit pas toucher à leur élément essentiel, *salva illorum substantia*[2].

Elle lui paraît ensuite hypothèse arbitraire et gratuite, puisqu'on ne peut citer le concile ou le pape qui aurait introduit ces changements substantiels[3].

[1] *Dicunt alii, revera olim Latinos, sicuti nunc Græci, ordines hierarchicos sola contulisse manuum impositione; et nihilominus hodie in Ecclesia latina necessariam esse traditionem instrumentorum, quia Christus Dominus non instituit, neque determinavit materiam et formam ordinationis in specie infima, seu atoma, uti aiunt, sed permisit Ecclesiæ, illas pro suo libito determinare, justisque de causis mutare, modo et res, et semper usurpet, quæ apta sint ad significandum sacræ ordinationis effectum.* — Op. cit., l. VIII, c. x, n. 10.

[2] Sess. XXI, c. II. *Enchir*, n. 931 (809).

[3] *Verum hæc doctrina duas gravissimas offendit difficultates. Primo quippe non satis probatur, quod Christus Dominus prædictam potestatem fecerit Ecclesiæ; imo oppositum videtur*

La première difficulté repose tout entière sur l'idée qu'on se fait de ce qu'est l'élément essentiel du sacrement, l'élément que Notre-Seigneur a dû nécessairement indiquer à ses apôtres, pour qu'on puisse dire qu'il ait institué le sacrement. Or, cet élément peut être, mais n'est pas nécessairement, forme et matière parfaitement déterminées. Le maître, qui confie à son secrétaire la rédaction d'une lettre, lui en dicte parfois mot à mot certaines formules auxquelles il tient et qui appartiennent alors à la substance du message, parce que, sans elles, la lettre ne serait point ce que le maître a voulu qu'elle soit. D'autres fois, le maître livre simplement au serviteur la pensée que celui-ci doit exprimer au mieux des personnes auxquelles il la transmettra. Cette pensée est alors toute la substance de la lettre, le secrétaire pourra choisir entre les quelques formules qui l'expriment exactement.

Les sacrements sont des messages, messages de grâces, porteurs du bienfait divin qu'ils annoncent. Ils sont causes de l'effet surnaturel qu'ils signifient[1]. C'est donc leur signification qui est l'élément important, et voici les sages remarques que cette pensée suggère au cardinal Billot. A qui objecte à la thèse de

evinci ex Tridentino ubi declarat, a Christo relictam esse Ecclesiæ potestatem mutandi, quæ sacramentorum dispensationem respiciunt « salva illorum substantia »: mutatio vero materiæ, et formæ, non ad ritum, et dispensationem, sed ad substantiam pertinet. Deinde, data Ecclesiæ facultate, de qua est sermo, gratis omnino, et arbitrario fingitur, quod Ecclesia ea usa fuerit: dicant enim quando, quo sæculo, in quo concilio facta sit ejusmodi mutatio? — Ibid.

[1] *Significando causant.* S. Thomas, *De veritate*, q. XXVII, art 4, ad 13um.

l'institution divine des sacrements la variation de leurs éléments essentiels matière et forme, l'éminent théologien répond que, tout en admettant cette variation, « il lui sera facile de résoudre l'objection en faisant observer qu'il peut y avoir plusieurs signes symboliques ayant naturellement égale aptitude à une seule et même signification sacramentelle, et que cette aptitude ne leur vient pas d'une disposition positive de l'auteur des sacrements, mais est présupposée. Il suffit donc que l'institution divine porte sur les éléments constitutifs du sacrement considérés sous la raison générale de symbole apte par ailleurs à exprimer une signification sacramentelle bien déterminée, par exemple, la transmission d'un pouvoir sacré, le choix de la matière et de la forme *in individuo* étant laissé à l'autorité compétente. C'est ainsi qu'avec l'*uniformité* quant à ce qui est d'institution divine, au signe sacramentel en tant que formellement sacramentel (significatif de l'effet du sacrement), il peut y avoir *diversité purement matérielle*, quant aux éléments dont ce signe est constitué[1]. » La diversité des symboles

[1] *Facile solvitur proposita difficultas si quis animadvertat dari posse plura signa symbolica per se æque idonea ad unam eamdemque significationem sacramentalem et idoneitatem hujusmodi non provenire in eis ex positiva dispositione instituentis sacramentum, sed aliunde præsupponi. Sufficit ergo ut divina institutio cadat super constitutiva sacramenti, sub ratione generali cujusdam signi symbolici, aliunde apti ad certam quamdam significationem sacramentalem (puta significationem traditionis potestatis sacræ), relicta interim competenti auctoritati electione materiæ et formæ omnino in individuo. Et sic, cum uniformitate circa id quod divinæ institutionis est scilicet circa signum sacramentale, formaliter qua sacramentale, poterit haberi quædam diversitas mere materialis quoad elementa quibus constat. — De Ecclesiæ sacramentis*, Rome, 1896, t. I, p. 34.

est alors comparable à la diversité des langues vis-à-vis de l'expression de la même idée. « En cette hypothèse, la tradition des instruments et l'imposition des mains seraient des cérémonies qui ne différeraient qu'à la façon de *deux dialectes du langage symbolique*, comme la forme du baptême en latin et celle du même sacrement en hébreu ne sont différenciées que par la diversité de ces *deux modes de langage usuel*[1]. »

L'opinion du cardinal Billot n'est pas nouvelle. C'était déjà celle des théologiens de Salamanque : « Il appartient à celui qui institue les sacrements d'en déterminer la matière et la forme par une détermination au moins formelle, mais il n'est pas nécessaire que cette détermination soit matérielle... Le Christ a prescrit et déterminé comme matière du sacrement de l'ordre des signes capables de manifester la transmission d'un pouvoir spirituel. Cette manifestation, voilà l'objet de la détermination formelle. Mais le Christ n'a point prescrit et déterminé qu'une telle manifestation ou représentation se ferait par tel ou tel signe déterminé, par la tradition du calice ou l'imposition des mains, ce qui est détermination matérielle. De là vient que l'un ou l'autre de ces symboles, en usage chez les latins ou chez les grecs, suffit au sacrement d'ordre, parce que, dans l'un et l'autre cas, on a conservé le formel du symbole spécifiquement déterminé par le Christ. La diversité de ces signes quant à leur réalité ontologique est matérielle vis-à-vis du symbolisme proprement sacramentel institué par le Christ. — On doit en dire

[1] *In casu, traditio instrumentorum et manuum impositio differrent inter se ut duo diversa idiomata linguæ symbolicæ, non secus ac forma baptismi in latino et in hebraico, ut duo idiomata linguæ usualis. — Op. cit.*, p. 35.

autant du mariage. Le Christ a institué comme matière du sacrement de mariage les signes capables d'exprimer le consentement des contractants. Voilà la matière formellement déterminée par ce sacrement; mais que l'expression du consentement se fasse par tel ou tel signe, par gestes, paroles ou par écrit, ceci relève d'une détermination purement matérielle qui est accidentelle vis-à-vis du symbolisme que le Christ a formellement déterminé. Des variations sur ce point ne sont en rien préjudiciables à la valeur du sacrement et ne prouvent pas que le Christ ne l'ait pas immédiatement institué [1]. »

[1] *Ad institutorem sacramentorum pertinet quod determinet materiam et formam sacramentorum determinatione saltem formali : sed necessarium non est quod illa determinet determinatione materiali... — Christus pro materia sacramenti Ordinis assignavit, et determinavit signa manifestativa traditionis alicujus potestatis spiritualis; et in hac manifestatione consistit formalis determinatio materiæ; sed Christus non assignavit, aut determinavit, quod talis manifestatio aut repræsentatio fieret per hæc determinate signa, v. g. determinate per traditionem calicis, aut per impositionem manuum; quod pertinet ad determinationem materiæ materialiter sumptam. Et inde provenit quod quolibet ex illis modis vel apud Latinos, vel apud Græcos unitatis, perficiatur ordinis sacramentum; quia utrobique salvatur eadem materia formaliter, et in specie a Christo determinata et diversitas illorum signorum in esse rei est materialis respectu materiæ propriæ sacramenti a Christo institutæ. Idemque dicendum est ad aliud exemplum (matrimonium) : nam Christus instituit pro materia sacramenti matrimonii signa manifestativa consensus inter contrahentes : et hæc est materia formaliter determinata pro tali sacramento. Sed quod prædicta manifestatio fiat per hæc, aut illa signa, ut puta per nutus, aut verba, aut scriptum, est determinatio mere materialis, et per accidens respectu materiæ, quam Christus determinavit determinatione formali. Unde talis variatio nec præjudicat valori sacramenti; nec probat Christum*

Billuart, dans sa *summa*, est aussi du même avis[1].

179. Notre-Seigneur a donc pu instituer certains sacrements sans déterminer avec précision leur matière et leur forme. Il s'ensuit qu'il faut distinguer la question de l'institution divine des sacrements et celle de la détermination des éléments du symbole sacramentel. La première est définitivement résolue par la définition du concile de Trente; à l'apologiste de défendre cette définition. La seconde est encore un problème théologique dont les solutions sont diverses et plus ou moins certaines, selon qu'il s'agit de tel ou tel sacrement.

Ces solutions ne doivent pas se déduire *a priori;* c'est Billuart qui nous donne cet avertissement à propos de la discussion sur la valeur des diverses formes employées pour le baptême ; on doit les demander à l'enseignement ou *à la pratique* de l'Église[2], à l'histoire des rites sacramentels. C'est cette histoire qui nous dira quels sont, parmi ces rites, ceux qui, étant dès l'origine universellement et immuablement observés, se rattachent à un ordre précis du Christ, et quels sont, au contraire, ceux qui, ayant varié au cours des siècles ou selon les lieux, ne peuvent être que la détermination ecclésiastique de la formalité symbolique voulue par le divin auteur du sacrement. En cette étude, nous devons prendre garde aux hypothèses

non esse immediatum institutorem illius. — *De sacramentis in communi*, disp. VI, dub. 1[um], n. 8.

[1] *De sacramentis in communi*, diss. I, art. 5, solvuntur objectiones; *De confirmatione*, art. 5, resp. 3 ad obj. 1; art. 6, resp. 2 ad obj. 2; *De ordine*, diss. II, art. 1, solvuntur objectiones.

[2] *Ratio a priori nulla est præter voluntatem Christi sic instituentis, quæ voluntas... nobis innotescit* ex praxi, *doctrina et definitionibus Ecclesiæ.* — *De baptismo*, diss. I, art. 4.

gratuites et ne tabler que sur des faits certains, comme le demande Benoît XIV; mais si une variation est constatée, nous ne pouvons pas la nier pour cette seule raison qu'on ne peut citer la solennelle décision du concile qui l'introduit. Ce décret conciliaire n'était pas nécessaire. L'autorité du rituel romain approuvé par les papes suffisait, et il faut en dire autant du rituel des Églises patriarcales, à une époque où le gouvernement ecclésiastique ne pouvant pas encore être centralisé, comme il l'est actuellement, les évêques des grands sièges exerçaient une part de l'autorité aujourd'hui réservée au souverain pontife. Une autre remarque s'impose : si c'est à l'histoire de la pratique ecclésiastique que nous devons demander ce que le Christ a déterminé pour chaque sacrement, il faut nous attendre à ce que les conclusions théologiques, appuyées sur la documentation abondante dont nous bénéficions au xxe siècle, ne soient pas en parfaite concordance avec les conclusions de saint Thomas et des théologiens du xiiie siècle, qui n'avaient à leur disposition que des moyens d'information sommaire sur l'histoire de nos rites et qui, sur la question des sacrements, s'en rapportaient au témoignage de la *Hiérarchie ecclésiastique* du pseudo-Denys, comme aux dires d'un contemporain des apôtres.

Mais si l'histoire mieux étudiée peut apporter des modifications à certaines opinions théologiques [1] relativement à la détermination des éléments du symbolisme de chaque sacrement, elle ne nous donne aucun fait qui puisse être mis en opposition avec la définition conciliaire enseignant que Notre-Seigneur a institué

[1] Nous ne pouvons aborder, dans un court essai d'apologétique, la discussion de ces thèses.

chacun de ces sacrements[1]. Bien plus, malgré le laconisme et les lacunes des écrits du Nouveau Testament qui ne sont point une histoire complète des origines, il est facile à l'apologiste d'y retrouver parfois la preuve et au moins la trace de cette institution.

180. Il a fallu quelque peu et même beaucoup d'audace aux modernistes pour nier que Notre-Seigneur ait institué le baptême. M. Loisy ne l'aurait pas osé, si cette institution n'était pas incompatible avec sa théorie d'un Christ absolument ignorant de sa destinée et sans volonté aucune vis-à-vis de la fondation et de l'organisation d'une Église qu'il ne prévoyait pas. Du seul fait que, dès le premier jour[2], le baptême est une pratique imposée à quiconque veut s'agréger à la communauté chrétienne, on aurait le droit de conjecturer avec grande probabilité que le choix de ce rite, déjà connu, mais non point d'usage universel dans le judaïsme, se rattache à une volonté du Maître. Beaucoup de conjectures critiques ne sont pas mieux fondées. Mais la probabilité de cette hypothèse devient certitude, quand on lit dans l'Évangile que Jésus lui-même a inauguré sa mission publique par un baptême où il y eut manifestation de la Trinité, que ses apôtres baptisaient ceux qui venaient à lui, d'un baptême qui n'était pas encore le baptême chrétien, mais sa pré-

[1] Nous pensons, avec M. de Baets, que le concile de Trente n'a pas condamné la thèse de saint Bonaventure sur l'institution médiate de certains sacrements; cf. *Quelle question le concile de Trente a entendu trancher touchant l'institution des sacrements par le Christ ?* dans la *Revue thomiste*, 1906, p. 31 ; mais nous ne croyons pas que cette distinction soit de grande utilité pour l'apologétique et surtout que la thèse soit vraie en elle-même.

[2] Act., II, 38 sq.

paration, et qu'enfin, après sa résurrection, Jésus a donné l'ordre de baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Pour être prononcées par un ressuscité, ces dernières paroles n'en étaient pas moins perceptibles aux sens aussi bien que l'apparition. A ce titre, elles appartiennent à l'histoire de Jésus pour tous ceux qui l'ont vu et entendu et pour ceux aussi qui ont cru à la parole des témoins immédiats de la résurrection.

Il n'y a aucune raison plausible de déclarer interpolé le texte de saint Matthieu qui les rapporte [1]. A supposer que les apôtres aient baptisé au nom du Christ, au nom de Jésus, ce qui reste douteux, il ne s'ensuivrait pas que cette pratique fût en opposition avec le texte contesté et pût en faire suspecter l'authenticité. Les mots: « Baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit », ne signifient pas nécessairement : « Baptisez-le en disant : au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit », mais: « Baptisez-les en la puissance du Père, etc..., et dans la foi en cette puissance », ce qui laissait aux apôtres la liberté de baptiser au nom du Christ, au nom de Jésus. Baptiser au nom de Jésus, c'est encore baptiser au nom et dans la foi du Dieu Trine, puisque la foi à Jésus implique la foi au Père, dont il est le Fils, et au Saint-Esprit, dont il est l'Oint [2].

[1] Cf. ch. I, *La Trinité*, p. 26.

[2] *Institutio Christi in nomine P. et F. et S. S[i] non intelligitur quoad has voces, sed quoad significata eorum. Et cum dupliciter possit earum significatum inveniri, scilicet implicite vel explicite; et Christus neutrum refutaverit modum; satis institutio ejus salvatur si omnes Personæ invocantur per nomen seu nomina implicite vel explicite.* C[al] Cajetanus, *Commentarium in III[am]*, q. LXVI, art. 6, n. 6.

181. Le nom du sacrement de confirmation n'est pas inscrit dans le Nouveau Testament, mais on y retrouve la réalité que ce nom désigne, une communication du Saint-Esprit, distincte de la grâce baptismale, habituellement dépendante d'un rite extérieur, conférée en vertu d'une promesse du Christ, et par les seuls apôtres ou chefs de la communauté. La promesse que Notre-Seigneur avait faite aux témoins de son Ascension de leur envoyer l'Esprit-Saint [1], ne s'adressait pas seulement aux apôtres. Tous ceux qui étaient avec eux, au cénacle, le jour de la Pentecôte, eurent part à l'effusion de l'Esprit. C'était la réalisation de la prophétie de Joël annonçant une communication plus abondante de l'Esprit de Dieu pour tous les enfants du royaume messianique [2]. Saint Pierre, qui rappelle cette prophétie, distingue, dans la conclusion de son discours, le don de l'Esprit, de la rémission des péchés assurée par le baptême [3]. En effet, ce don est tellement distinct de la grâce baptismale que les chrétiens de Samarie, baptisés par le diacre Philippe, ne le reçoivent qu'au moment où les apôtres Pierre et Jean viennent leur imposer les mains (Act., VIII, 16-18). Le centurion Corneille le reçoit miraculeusement avant le baptême (Act., X, 44-48); mais cette exception, qui confirme la distinction du don du Saint-Esprit d'avec la grâce baptismale, est motivée par la nécessité de manifester la volonté de Dieu au sujet de la réception

[1] Luc, XXIV, 49 ; Act., I, 8 ; Jean, XVI, 13, 14.

[2] Joël, III, 1 à 5 ; Act., II, 16-21.

[3] « Faites pénitence, et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ, pour la rémission de vos péchés, et vous recevrez le don de l'Esprit. » Act., II, 38, 39.

des gentils dans l'Église. Saint Luc nous dit assez quelle est la pratique ordinaire, quand il nous raconte comment saint Paul, quelque vingt ans après, confère encore le don de l'Esprit en imposant les mains aux Éphésiens qu'il vient de baptiser (Act., xix, 5-8).

Voici quelles conclusions un critique protestant, M. Holtzmann, tire des faits que nous venons de citer : « Dans les trois passages (Act., viii, 16 ; x, 44-48 ; xix, 6), une idée commune est exprimée : le baptême n'est pas la date initiale à laquelle tout croyant reçoit l'Esprit [1]. » Le même critique dit encore : « A l'époque où l'auteur des Actes écrit, on considère comme un privilège réservé à certaines personnes le pouvoir de communiquer l'Esprit par l'imposition des mains; et à l'origine, c'étaient sans doute les apôtres qui en étaient investis... Ce don de l'Esprit étant tenu pour un complément du baptême, nous possédons là les points de départ pour le futur *sacramentum confirmationis* [2]. » De tels *points de départ* sont déjà les traits essentiels d'une pratique rituelle qui recevra plus tard la forme développée et le nom que nous lui connaissons aujourd'hui, mais qui, introduite par les apôtres en exécution d'une promesse du Christ, est bien, dès l'origine, le sacrement de confirmation dont saint Thomas a pu écrire, sans se mettre en contradiction avec l'histoire : « On doit dire que le Christ a institué le sacrement, non pas en le montrant, mais en le promettant [3]. »

[1] *Hand-Commentar zum Neuen Testament, die Apostelgeschichte*, Tubingue et Leipzig, 1901, p. 64.

[2] *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, Fribourg et Leipzig, 1897, t. i, p. 382.

[3] *Dicendum est quod Christus instituit hoc sacramentum*, non

Nous parlerons de l'institution de l'eucharistie et de la pénitence dans les chapitres suivants où nous étudierons spécialement chacun de ces deux sacrements.

182. Au sujet de l'extrême-onction, nous n'avons qu'à rappeler et à justifier les propositions sanctionnées au concile de Trente : « La sainte onction des infirmes a été instituée par le Christ Notre-Seigneur, comme un vrai sacrement du Nouveau Testament; ce sacrement, insinué dans Marc [1], a été recommandé aux fidèles et promulgué par ces paroles de l'apôtre Jacques, frère du Seigneur : « Quelqu'un est-il malade parmi vous? qu'il appelle les prêtres de l'Église ; que ceux-ci prient sur lui et l'oignent d'huile au nom du Seigneur; la prière de la foi sauvera le malade et le Seigneur le soulagera, et s'il est en état de péché, ses péchés lui seront remis [2]. »

exhibendo, sed promittendo, secundum illud Joannis, XVI : « *Si non abiero, Paraclitus non veniet ad vos : si autem abiero, mittam eum ad vos* » *et hoc ideo quia in hoc sacramento datur plenitudo Spiritus Sancti, quæ non erat danda ante Christi resurrectionem et ascensionem, secundum illud Joannis*, VII : « *Non erat Spiritus datus quia Jesus nondum erat glorificatus.* » *Sum. theol.*, IIIª, q. LXXII, art. 1, ad 1um.

L'esquisse que nous donnons sur la question de l'institution du sacrement de confirmation sera très utilement complétée par la lecture de l'article *Confirmation*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, de Vacant, Paris, 1908, t. III, col. 975 à 1077. La première partie de cet article, *Confirmation dans la sainte Ecriture*, par Mgr Ruch, est traitée de main de maître.

[1] VI, 13.

[2] *Instituta est autem sacra hæc unctio infirmorum tamquam vere et proprie sacramentum Novi Testamenti a Christo Domino nostro apud Marcum quidem insinuatum, per Jacobum autem apostolum ac Domini fratrem fidelibus commendatum ac pro-*

Cette interprétation des onctions de saint Jacques et de saint Marc est, nous dit-on, contraire à l'histoire. Rien de commun que le rite matériel entre l'extrême-onction, qui achève la préparation des malades à la mort, et les onctions apostoliques qui ne visaient qu'à leur rendre la santé. Les onctions qui guérissent le corps pourraient se recommander de l'épisode évangélique rapporté par saint Marc et de l'institution du Maître, mais non pas celles qui purifient l'âme du mourant. L'objection nous paraît fondée sur une fausse conception du sacrement et des onctions apostoliques. Celles-ci ne visaient pas que la guérison du corps. Notre-Seigneur, en rendant la santé aux infirmes leur remettait leurs péchés, et les apôtres prêchaient le royaume de Dieu et la pénitence aux malades qu'ils oignaient. S'ils ont continué cette pratique après l'Ascension, comme en témoigne saint Jacques, il n'est pas antihistorique de supposer que c'est en conformité avec les intentions du Maître. Il est tout naturel que Notre-Seigneur, qui s'était tant occupé des malades, ait promis de sauver ceux que les apôtres oindraient d'huile en son nom après sa mort, comme ils l'avaient fait pendant sa vie. Ce salut ne pouvait être toujours la guérison, mais il était au moins un soulagement du mal et un pardon des péchés.

Grâce de guérison totale, soulagement corporel du malade, rémission des péchés, c'est encore ce que doivent demander, comme au temps de saint

vulgatum : « Infirmatur, inquit, quis in vobis? inducat presbyteros Ecclesiæ et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini; et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus; et si in peccatis sit, dimittentur ei (Jac., v, 14, 15). Sess. XIV, c. I *Enchir.*, n. 908 (786).

Jacques, le prêtre qui, aujourd'hui, administre l'extrême-onction, et le fidèle qui la reçoit. Il est bien vrai que maintenant on pense surtout au fruit spirituel du sacrement, et c'est là un progrès; il est bien vrai aussi qu'on n'a pas toujours confiance dans le bon effet du sacrement pour la guérison du malade, et ceci est un défaut de foi; mais quoi qu'il en soit de nos dispositions, le soulagement corporel de la maladie reste si bien un des effets auxquels est ordonnée la grâce sacramentelle de l'extrême-onction qu'on n'a jamais songé à l'administrer aux suppliciés, même à ceux que la torture condamne à une longue agonie, bien qu'ils aient besoin, eux aussi, de grâces préparatoires à la mort. L'extrême-onction, malgré l'idée particulière qu'on s'en fait aujourd'hui, a trop gardé le cachet de ses origines pour être donnée là où il n'y a pas d'infirmité corporelle à guérir ou à soulager. Elle était dans la pensée du Maître et elle est restée l'onction des malades.

183. Les témoignages de la volonté du Christ sont plus manifestes encore quant à l'institution du sacrement de l'ordre. Dès avant sa passion, Jésus a nettement marqué son intention de hiérarchiser les disciples qu'il a réunis autour de lui. M. Loisy lui-même en convient. « Cette société (du Christ), comprenant ceux qui adhéraient à l'Évangile de Jésus, n'était pas formée de purs esprits qui n'auraient eu d'autre lien entre eux que la communauté d'un sentiment. Elle n'était pas nombreuse, mais plus on la réduira, plus elle apparaîtra distincte du monde qui l'entoure. Elle comptait les quelques fidèles qui persévérèrent jusqu'à la fin et qui se retrouvèrent après la passion, pour former le noyau de la première communauté

chrétienne. Groupe circonscrit, parfaitement reconnaissable, très centralisé aussi et même hiérarchisé dans la plus entière fraternité. Jésus est le centre et le chef, l'autorité incontestée. Les disciples ne sont pas autour de lui comme une masse confuse ; parmi eux le Sauveur a distingué les Douze et les a associés lui-même, directement et effectivement, à son ministère ; même parmi les Douze, il y en avait un qui était le premier, non seulement par la priorité de sa conversion ou l'ardeur de son zèle, mais par une sorte de désignation du Maître, qui avait été acceptée et dont les suites se font sentir encore dans l'histoire de la communauté apostolique. C'était là une situation de fait créée, en apparence, par les péripéties du ministère galiléen, mais qui, un certain temps avant la passion, se dessine comme acquise et comme ratifiée par Jésus...

« L'Église naquit et dura par le développement d'une organisation dont les linéaments étaient tracés dans l'Évangile... Les Douze forment une sorte de comité directeur qui a pour chef Simon-Pierre. La communauté ne connaît qu'un seul Maître, un seul Seigneur qui est le Christ, et aucune autorité de domination ; la hiérarchie qu'on y trouve est celle du dévouement. Cependant, un pouvoir positif, d'ordre social, appartient visiblement aux apôtres, celui d'agréger les convertis à la communauté, d'exclure les indignes et de maintenir le bon ordre. Cet état de choses *résultait* de ce que Jésus avait fait et voulu[1]. »

Le mot *résultait* est à changer, et il faut dire : « Cet état de choses *était* ce que Jésus l'avait fait et voulu. »

[1] *L'Évangile et l'Église*, p. 89 sq.

Si M. Loisy n'a pas ainsi parlé, c'est qu'il ne le pouvait pas sans renier sa théorie antihistorique de l'ignorance de Jésus vis-à-vis des destinées de son œuvre [1]. Dès lors que, dociles aux enseignements de l'histoire évangélique, nous admettons que Jésus a vu au delà de sa mort l'extension et la perpétuité de l'Église, il nous faut bien reconnaître qu'il donnait à ses apôtres une autorité qui devait durer autant que cette Église, et par conséquent, se transmettre. Cette autorité n'avait pas que des attributions d'ordre social. Les apôtres seuls avaient été convoqués à la dernière Cène. A eux seuls Jésus avait dit : « Faites ceci en mémoire de moi ». Dans l'histoire de la liturgie primitive, si loin qu'on puisse la suivre, le pouvoir de bénir le pain et le vin eucharistiques est un privilège réservé aux chefs de la communauté. Ces deux indications historiques se corroborant mutuellement, n'est-il pas plus conforme que contraire à l'histoire d'affirmer que les apôtres ont reçu du Maître un pouvoir sacré en même temps que le dépôt de l'autorité sociale ? Quand M. Loisy écrit que cette autorité n'est pas « une autorité de domination », il ne veut sans doute pas dire qu'il s'agit ici d'une autorité qui ne commande jamais, ce qui serait un non-sens, mais il entend nous signaler que cette autorité, dans son exercice, doit être un service, où celui qui commande le fait avec l'humilité et le dévouement d'un fidèle serviteur de Dieu et de ses frères. Cette remarque est tout à fait juste et catholique ; mais si l'autorité ecclésiastique est un service, elle peut et doit s'adapter aux besoins de la communauté qu'elle sert et ceux qui en

[1] Cf. I. *Apologétique*, c. IV. *Jésus et l'Église*.

détiennent la plénitude pourront en déléguer une partie pour assurer un meilleur fonctionnement des services dont ils sont chargés. C'est ce qu'ont fait les apôtres. Ils ont d'abord communiqué toute leur autorité à Matthias, qui est devenu un des Douze (Act., I, 26); puis, quand le besoin s'en est fait sentir, ils se sont déchargés d'une part de leur service sur les diacres (Act., VI, 1-6). C'était dire, au moins implicitement, s'ils ne l'ont pas dit explicitement, que leurs successeurs pourraient, à leur exemple, mesurer sur les nécessités de l'Église la distribution du pouvoir sacré dont Jésus leur avait confié le dépôt et la transmission. C'est ainsi que l'Église l'a compris dès l'origine, et c'est en fonction de ses besoins qu'elle a continué l'œuvre des apôtres et développé la hiérarchie dont ils avaient distingué les premiers degrés[1]. Les fonctions sociales et sacrées attachées à chacun de ces degrés sont de même nature, quoique de moindre extension, que le pouvoir suprême dont elles sont une participation; elles donnent donc droit à une part proportionnelle des grâces spéciales promises par Notre-Seigneur aux apôtres pour le bon exercice de l'autorité qu'il leur conférait : « Recevez l'Esprit-Saint, les péchés seront remis à ceux auxquels vous les aurez remis et retenus à ceux auxquels vous les aurez retenus. » Confiants dans cette promesse, les apôtres ont imposé les mains, prié et appelé l'Esprit-Saint sur

[1] *In primitiva Ecclesia propter paucitatem ministrorum omnia inferiora ministeria diaconis committebantur... nihilominus erant omnes prædictæ potestates, sed implicite, in una diaconi potestate : sed postea ampliatus est cultus divinus, et Ecclesia, quod implicite habet in uno ordine, explicite tradidit in diversis.* — *Sum. theol.*, suppl. IIIᵉ, q. XXXVII, art. 2, ad 2ᵘᵐ.

tous ceux auxquels ils voulaient communiquer partie ou totalité du service ecclésiastique [1]. C'est en vertu de la même promesse que l'Église assure les secours spéciaux de l'Esprit-Saint à tous ceux auxquels elle confie une parcelle de ce pouvoir d'ordre dont l'institution et la transmission dépendent bien d'une volonté de Jésus fondateur et principe vivifiant de la hiérarchie ecclésiastique.

184. C'est cette même volonté qui a fait du mariage notre septième sacrement. En parlant ainsi, nous ne voulons pas dire que Jésus a remis aux apôtres une liste des sacrements dans laquelle était compris le mariage. Nous avons déjà noté que l'idée bien définie de ce que nous appelons aujourd'hui sacrement, et par conséquent aussi le catalogue des sacrements, dataient du moyen âge [2]; mais nous prétendons que les théologiens du XIIIe siècle ne se sont point trompés en enseignant que le nom de sacrement, tel qu'ils le définissaient, s'appliquait au mariage chrétien et que le concile de Trente ne s'est pas mis en contradiction avec l'histoire, en définissant que le mariage a reçu du Christ les caractères qui justifient son inscription au catalogue des sacrements. C'est, en effet, Notre-Seigneur qui a rendu au contrat matrimonial toute sa divine grandeur en proclamant à nouveau son unité et son indissolubilité [3]. L'unité et l'indissolubilité du mariage étaient dans le dessein premier du Créateur, mais le péché n'en avait pas permis la réalisation sous la loi naturelle et la loi mosaïque ; l'homme pécheur

[1] Act., VI, 6 ; XIII, 3 ; I Tim., IV, 14 ; V, 22 ; II Tim., I, 6.
[2] Cf. p. 140, n. 174.
[3] Marc, X, 2-12 ; Matth., V, 31, 32.

n'en avait gardé qu'un vague souvenir qui alimente encore aujourd'hui le langage sacrilège et menteur de l'amour charnel. Pour donner le dévouement et accepter les sacrifices que peut demander parfois la fidélité aux engagements du mariage tel que le Christ veut qu'il soit, il faut à l'homme un cœur soutenu par la grâce, un amour conjugal tout pénétré de charité divine et d'une puissance telle que saint Paul l'appelle *un mystère*. Un tel mystère est aujourd'hui l'effet et le symbole du grand mystère d'amour qui est le don du Christ à son Église. Il en est le symbole, c'est saint Paul qui nous l'explique [1], et il en est l'effet, car c'est en mourant sur la croix que Notre-Seigneur a obtenu aux époux chrétiens la grâce sans laquelle il leur se-

[1] « Que les femmes soient à leurs maris comme au Seigneur, car le mari est la tête de l'épouse, comme aussi le Christ est la tête de l'Église, lui-même sauveur du corps. Mais comme l'Église est soumise au Christ, ainsi les femmes à leurs maris en tout. Hommes, aimez vos femmes, comme le Christ a aimé l'Église et s'est livré lui-même pour elle, afin de la sanctifier en la purifiant par le bain d'eau avec la formule (sacramentelle) afin de se présenter à lui-même l'Église glorieuse, n'ayant ni tache, ni ride, ni rien de pareil, mais étant au contraire sainte et irréprochable. C'est ainsi que les maris aussi doivent aimer leurs femmes comme étant leur propre corps. Celui qui aime sa femme, c'est lui-même qu'il aime. Personne, en effet, n'a jamais haï sa propre chair, mais il la nourrit et l'entoure de soins, comme le Christ aussi fait pour l'Église ; car nous sommes membres de son corps. *A cause de cela un homme quittera père et mère et s'attachera à sa femme et à eux deux ils ne feront qu'une seule chair.* » (Genèse, II, 24.) « Ce mystère est grand, je veux dire en ce qui concerne le Christ et l'Église. » (Éphésiens, V, 22-32.) Mystérieux est déjà l'amour conjugal dans sa primauté sur tous les amours de la terre, mais plus grand encore est le mystère qu'il figure, le mystère de l'amour de Jésus pour son Église.

rait impossible de respecter ses volontés vis-à-vis de leur contrat matrimonial et de s'aimer de cet amour divin dont l'amour de Jésus pour son Église est le type et la source. C'est bien le Christ qui a fait du mariage chrétien un sacrement en lui donnant ses lois, et en posant dans le monde la sublime réalité du dévouement du Calvaire qui a donné au mariage sa valeur symbolique et sa grâce [1].

Il n'est donc pas vrai qu'on ne retrouve dans les livres historiques du Nouveau Testament aucun indice de l'institution des sacrements par le Christ ; à plus forte raison n'est-il pas vrai que l'histoire nous oblige à rejeter la définition du concile de Trente relative à l'institution des sacrements. Pour voir le plein accord de cette définition avec l'histoire, il suffisait de s'en tenir aux explications de nos vieux théologiens. Elles sont encore une interprétation plus fidèle des faits que l'hypothèse gratuite d'un Christ fondant l'Église sans le savoir et instituant inconsciemment les sacrements, par cela seul qu'il donnait aux apôtres les premières pensées et l'impulsion initiale d'une vie religieuse appelée à se développer dans un milieu humain et païen et à s'y épanouir en rites symboliques tout entiers soumis aux changements perpétuels d'une évolution indéfinie.

[1] « De même que l'eau du baptême a reçu du contact de la chair du Christ la vertu de laver le cœur en touchant le corps, ainsi le mariage a-t-il le pouvoir de conférer la grâce à raison de la représentation que le Christ en a donnée dans sa Passion. » — *Sicut habet aqua baptismi, quod corpus tangat et cor abluat, ex tactu carnis Christi, ita matrimonium hoc (quod conferat gratiam) habet ex hoc quod Christus sua passione illud repræsentavit.* — *Sum. theol*., suppl. III[a], q. XLII, art. 3, ad 1[um].

En condamnant la proposition dans laquelle M. Loisy résume sa théorie de l'institution sacramentelle : « Les sacrements sont nés d'une pensée et d'une intention de Jésus, interprétées par les apôtres et par leurs successeurs à la lumière et sous la pression des circonstances et des faits [1] », le décret *Lamentabili* n'a pas seulement défendu le dogme, il a encore rappelé les évolutionnistes à outrance au respect des données et des lois de l'histoire.

L'histoire n'est donc pas inconciliable avec le dogme de l'institution des sacrements par Notre-Seigneur. Voyons maintenant si la raison peut s'offusquer de la vertu sanctifiante des rites sacramentels et nous accuser de magie.

II. — Le dogme et la raison

185. Magie ! voilà un bien gros mot et un très vilain terme de comparaison. Il ne nous sera pas difficile de montrer que cette comparaison de nos sacrements avec des rites magiques est tout à fait injustifiée.

La magie ne poursuit qu'un but utilitaire ; les sacrements sont exclusivement ordonnés au perfectionnement moral et au progrès religieux de l'individu et de la société. L'extrême-onction ne fait pas excep-

[1] *L'Évangile et l'Église*, p. 239. Cette proposition de M. Loisy est littéralement reproduite au numéro 40 des propositions condamnées par le décret *Lamentabili : Sacramenta ortum habuerunt ex eo quod apostoli eorumque successores ideam aliquam et intentionem Christi, suadentibus et moventibus circumstantiis et eventibus, interpretati sunt.* — *Enchir.*, n. 2040.

tion, car on n'y demande le soulagement du corps que pour le bien de l'âme. La magie met toute sa confiance dans les moyens sensibles par lesquels elle entend capter le pouvoir divin indépendamment des dispositions morales de celui qui veut en bénéficier. Les sacrements, bien qu'ils tiennent de Dieu et non point du sujet qui les reçoit leur vertu agissante, ne nous confèrent la grâce sanctifiante que dans la mesure où nous remplissons les conditions de foi, de pénitence et de charité exigées pour la réception de chacun d'eux. Si le baptême, la confirmation et l'ordre confèrent le caractère de chrétien, de confirmé ou de ministre des autels au pécheur mal disposé, pourvu que ce pécheur veuille sérieusement les recevoir, c'est que le caractère intéresse la société autant que l'individu et qu'il importait au bien de tous que son existence fût subordonnée à un minimum de dispositions intérieures, afin de rendre très rares les cas de nullité incontrôlable et d'éviter les graves inconvénients que la fréquence de pareils cas entraînerait pour la vie de l'Église. L'efficacité des signes sacramentels en semblable occurrence n'est point conçue à la façon d'une vertu magique, comme une mainmise du caprice de l'homme sur la volonté de Dieu, mais comme le résultat d'une connexion voulue par Dieu dans l'intérêt de l'Église. La volonté de Dieu est, en effet, l'origine et la mesure ordonnatrice de toute la vertu des sacrements, tandis que les signes magiques sont au contraire de prétendus moyens avec lesquels les mages pensent contraindre Dieu à faire ce qu'ils veulent. Ces quelques remarques suffisent à montrer l'abîme qui sépare, de la magie, les rites sacramentels.

186. Reste un point commun : le signe sensible

considéré comme instrument d'une action spirituelle et surnaturelle. On se scandalise de cette surélévation de la matière et on la prétend inconciliable avec les intentions de Celui qui a voulu fonder une religion en esprit. Scandale pharisaïque vraiment, et prétention antihistorique, nous venons de le voir. Non seulement nos sacrements ne sont point pratiques inconvenantes, indignes de l'homme et de Dieu, mais leur institution est en parfaite harmonie : 1° avec notre nature et celle de notre Sauveur; 2° avec les desseins de Dieu sur la glorification intégrale d'un monde qui n'est pas seulement esprit, mais aussi matière ; 3° avec les procédés que l'on remarque chaque jour dans le jeu des forces naturelles. Voici les belles pages où un philosophe catholique, le P. Sertillanges, expose chacune de ces harmonies. Nos lecteurs nous sauront gré de les citer presque intégralement :

« On demande pourquoi ces actes extérieurs (les sacrements), cette matière introduite, ce salut par incantations, contacts, paroles rituelles, cérémonies, gestes rythmés, toutes choses qui paraissent empruntées à un domaine de vie fort éloigné du spirituel, qui est le propre objet de la religion.

« Je réponds d'abord qu'en fait, le Sauveur qui avait dit : *La chair ne sert de rien; l'heure vient où les vrais adorateurs adoreront Dieu en esprit et en vérité*, n'en a pas moins subi le baptême de Jean, institué un baptême à lui, fondé la cène eucharistique et donné le branle à tout le mouvement rituel de l'Église. De sorte que les « spirituels », qui voudraient écarter de la religion ces manifestations qui leur paraissent entachées de paganisme, ne peuvent pas s'appuyer sur lui.

« Mais, s'ils sont philosophes, ces hommes auraient peut-être à méditer le mot de Pascal : « L'homme (en « religion comme en tout) n'est ni ange ni bête, et le « malheur veut que qui veut faire l'ange... » La phrase se termine d'elle-même.

« Le spirituel tout seul, ce n'est pas l'homme. Et puisque l'homme est esprit sans doute, mais esprit incarné, et cela dans l'unité d'une seule substance, ce qui est philosophique, en religion, c'est que l'âme humaine monte vers Dieu, à qui la religion doit la *relier*, avec la chair, et en utilisant la chair; et que Dieu descende vers l'homme, vers l'esprit et le cœur de l'homme, par la chair, et en utilisant la chair. La chair sera ainsi un passage naturel, pour l'échange religieux, entre Celui qui, ayant fait l'homme, doit l'aborder comme il l'a fait, et celui qui, étant fait ainsi, doit répondre à l'action d'en haut selon sa nature.

« C'est bien pour cela que tout le mouvement religieux part d'une incarnation. La chair du Christ, à la fois divine et *nôtre* par solidarité fraternelle, se donne pour nous, expie pour nous, s'incline jusqu'à l'immolation devant le Dieu ineffable et offensé. Et inversement, en elle, par elle, Dieu accueille l'humanité, l'adopte pour enfant, la glorifie, l'éternise par anticipation, tellement que la résurrection du Sauveur est toujours présentée par l'Écriture, non seulement comme le gage, mais comme le commencement de la nôtre. Il en est comme d'un géant dont la tête est dans le ciel, et qui doit y monter tout entier. Ne sommes-nous pas le corps du Christ, nous tous en qui se prolonge et veut s'achever l'Homme universel; en qui Dieu poursuit et veut conclure les conséquences de son incarnation?

« On a déjà par là le motif qui nous fait introduire, en religion, des signes sensibles et opérants ; des rites qui nous expriment et tendent à nous donner au surnaturel ; qui expriment et tendent à nous donner le surnaturel.

« L'efficacité réelle et *physique* des sacrements pour le don de la grâce trouve ainsi sa raison.

187. « Mais il y a plus, et une raison plus générale va nous donner de nouveau la même vérité en y joignant l'explication de ces interventions de la matière dans la vie religieuse : eau pour le baptême, pain et vin pour l'eucharistie, huile des onctions, et le reste.

« Le point d'attache de la religion, en nous, c'est le fond de notre être humain ; ce par quoi nous sommes un, tous ensemble, sans distinction de race, d'époque, de nation, de sexe, de situation sociale, d'idées, de tendances particularistes, etc., etc. Et c'est pour cela que la vraie religion est universelle, ou catholique ; catholique dans l'espace, catholique dans le temps, catholique en profondeur, traversant tout ce qui distingue, divise, sépare les humains fils de Dieu.

« Tout le monde dit cela ; mais ce n'est pas assez. Pourquoi s'arrêter ainsi à mi-route !

« Arrivés à ce qui nous rend tous frères : la nature humaine en son fond, nous pouvons traverser la cloison, et nous sentir frères, dans l'unité de l'être total, avec toute créature issue de la Source universelle.

« Il faut étendre jusque-là notre notion de la catholicité de l'Église. N'y est-on pas invité par l'admirable doctrine évangélique incluse dans ce mot : *le Royaume de Dieu?*

« Le Royaume de Dieu, c'est-à-dire l'universalité des créatures dont Dieu est le père ; qu'il mène toutes

au même but : la manifestation de sa bonté ; par des chemins différents, sans doute, et selon un ordre qui tient compte de leurs natures et de leurs valeurs respectives ; mais précisément, selon cet ordre, la matière est pour l'esprit ; le passager pour l'immortel. De sorte qu'on verra prosternée toute la nature, comme un tapis, sous les pas de la créature pensante. Ange ou homme, homme de cet univers ou des autres, tout vivant immortel doit avoir le bénéfice du mot de Paul : *Tout est pour les élus.* Et sans doute, dans ce mot d'envergure immense, Paul entend proclamer l'ordre final que doit réaliser la vie éternelle ; ce que le philosophe de Kœnigsberg appelle *le règne des fins.* Mais avant le règne des fins, il y a le *service des fins ;* avant le but, il y a le chemin, et la loi d'harmonie qu'exprime la subordination de la matière à l'esprit doit s'y manifester la même.

« La matière aura donc son rôle dans le mouvement religieux ; l'homme l'entraînera à sa suite ; Dieu la traversera pour venir. Et cela sera vrai surtout de notre corps, qui est matière conjointe ; qui est nature, en nous, pour nous relier à la nature ; qui est de la pâte universelle, tout en portant le ferment de l'esprit ; mais cela sera vrai aussi des éléments de ce monde : eau pour nos baptisés, huile symbolique et active pour l'onction sacrée air pour la vibration des paroles sacramentelles, pain et vin à transmuer, tout en gardant leur symbolisme, en la réalité du Seigneur.

« C'est que la matière extérieure n'est pas si extérieure que cela. La matière extérieure n'est que l'homme prolongé, puisque le pouvoir de l'âme la façonne ; l'unit à soi pour une petite part ; ne l'abandonne par la mort que pour la reprendre, comme le

statuaire qui de la même glaise fait des maquettes dont la succession irait sans fin ; se la soumet d'une façon moins étroite et plus lointaine, mais réelle pourtant, par sa domination sur la nature : façon encore d'imposer l'âme à la matière, puisque l'idée, à défaut de l'esprit même, la pétrit.

« Je ne m'étonne plus, quand je songe à ces harmonies, de la matérialité apparente de nos rites. Cette matérialité relative, bien entendu, puisque l'esprit est toujours le but ; puisque l'esprit est aussi la condition, la matière, sans lui, ne faisant plus rien, — cette matérialité relative n'est autre chose qu'un intégrisme.

« La religion de l'homme est matérielle comme l'homme, comme le milieu intérieur et extérieur de l'homme, milieu qu'il convenait d'intéresser à notre action et aux actions qui nous concernent, afin que ce fût vraiment notre action et notre cas.

188. « On peut remarquer d'ailleurs que la sacramentalité n'est pas seulement la loi de l'Église, c'est la loi de tout.

« Dans la nature aussi, il y a des sacrements. Elle-même, la nature, qu'est-elle donc, si ce n'est un sacrement sublime ? Symbole de Dieu et pouvoir effectif pour nous communiquer sa présence, elle dit à notre esprit quelque chose de ce qu'Il est ; elle donne à notre esprit, au moyen de la vie, où la nature s'emploie toute, un peu de cet aliment divin multiforme qui est son être.

« Mais parce que la nature laissée à elle-même et notre esprit laissé à lui-même ne communiqueraient point, il a fallu trouver un territoire commun, qui est notre corps. Et notre corps est donc aussi un sacre-

ment, c'est-à-dire un symbole agissant, puisque, univers en raccourci, *microcosme*, il exprime l'autre, et il sert de passage pour que l'autre univers, le grand, éveille notre âme à lui, et à soi-même.

« Enfin, dans le fonctionnement de notre être, entre l'âme et le corps, il y a aussi des sacrements.

« La vibration imprimée à nos organes par les actions du dehors, et qui se traduit dans l'âme en visions intérieures, en sensations et en impulsions ressenties, qu'est-ce que cela, sinon un symbole actif, qui dit le monde et qui le fait agir?

« L'image mentale, n'est-ce pas un sacrement, par rapport à l'idée qu'elle suggère, puisqu'elle *suggère* et *signifie* et qu'elle est donc à la fois signe et réalité active.

« Ainsi partout l'harmonie se fait voir. La surnature se reflète dans la nature ; la nature se couronne dans la surnature. La matière joue son rôle de servante par rapport à l'esprit. Bonne par elle-même, elle devient excellente, en se prêtant à nous communiquer le *Meilleur*. Elle est l'échelon par où Dieu monte à nous des profondeurs de l'être, afin de pouvoir ensuite émerger, sans que nous lui opposions de résistance, des intimes profondeurs de *notre* être[1]. »

[1] A.-D. Sertillanges, *Les sept sacrements de l'Église*, c. I, p. 6-14.

CHAPITRE IV

LES SACREMENTS (*suite*)

L'Eucharistie

189. *Définitions du concile de Trente.* — 190. *Les objections.* — I. Le dogme et l'histoire. 191. L'institution de l'eucharistie : *les quatre récits du Nouveau Testament.* — 192. *Prétendue interpolation de tout le récit de l'institution.* — 193. *Authenticité des paroles : Faites ceci en mémoire de moi.* — 194. La présence réelle : *sens réaliste des paroles « Ceci est mon corps ».* — 195. *Témoignage de saint Ignace d'Antioche.* — 196. *Réalité et symbole dans l'eucharistie.* — 197. *Témoignage de saint Cyprien,* — 198. *de saint Augustin,* — 199. *d'Origène et de l'Eglise des premiers siècles.* — 200. La transsubstantation : *les paroles de la consécration.* — 201. *Doctrine de saint Cyrille de Jérusalem.* — 202. *Apparition et légitime succès du mot « transsubstantiation ».* — 203. *La transsubstantiation et les écrits du pape Gélase et de l'école d'Antioche.* — 204. L'eucharistie sacrifice : *avant saint Cyprien,* — 205. *dans le Nouveau Testament.* — 206. *Réfutation de quelques objections.* — II. Le dogme et la raison. 207. *La doctrine eucharistique dans le catéchisme du concile de Trente.* — 208. *Ce qu'il y a d'impérissable philosophie dans cette doctrine.* — 209. *Exposé théologique thomiste de la doctrine catholique : la conversion totale d'une substance dans une autre'* — 210. *La relation de présence consécutive à cette conversion.* — 211. *La présence eucharistique.* — 212. *Conséquences de ce mode de présence.* — 213. *Le sacrifice de la messe.*

189. « Si quelqu'un nie que le corps et le sang, en même temps que l'âme et la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et par conséquent tout le Christ, soient contenus vraiment, réellement et substantiellement dans le sacrement de la très sainte eucharistie,

ou dit qu'ils y sont seulement comme dans un signe, ou une figure, ou par leur efficacité ; qu'il soit anathème.

« Si quelqu'un dit que dans le très saint sacrement de l'eucharistie reste la substance du pain et du vin en même temps que le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et s'il nie cette admirable conversion de toute la substance du pain dans le corps et de toute la substance du vin dans le sang, qui ne laisse subsister que les apparences du pain et du vin, conversion que l'Église catholique appelle très justement Transsubstantiation ; qu'il soit anathème.

« Si quelqu'un dit que, dans la messe, on n'offre pas à Dieu un vrai sacrifice, au sens propre du mot, ou qu'offrir ce sacrifice n'est pas autre chose que nous donner le Christ à manger ; qu'il soit anathème [1]. »

190. Ce ne sont pas seulement les vérités dogmatiques enseignées dans ces canons du concile de Trente qui sont rejetées par les incroyants ; c'est encore le fait même de l'institution de l'eucharistie par le Christ qui est aujourd'hui contesté.

Pour M. Loisy, la *fraction du pain* dont parlent les Actes n'était qu'un repas commun, symbole du festin messianique auquel les fidèles étaient conviés, repas où Jésus ressuscité était invisiblement présent et où les frères se réunissaient « avec lui et en mémoire de lui ». C'est saint Paul qui en a fait un mémorial du Crucifié et de la rédemption. « Ce doit être lui qui, le premier, a conçu et présenté la coutume chrétienne comme une institution fondée sur une volonté que Jésus aurait exprimée et figurée dans la dernière

[1] Concile de Trente, sess. XIV, can. 1 et 2, et sess. XXII, can. 1. *Enchir.*, n. 883, 884 et 948 (763, 764 et 825).

Cène[1]. » Les paroles : « Ceci est mon corps » et ... : « Faites ceci en mémoire de moi », expriment clairement l'institution de l'eucharistie, comportant la présence réelle telle que l'entend l'Église, mais elles ne sont pas du Christ.

Les critiques protestants qui, plus historiens que M. Loisy, reconnaissent l'authenticité des paroles précitées, n'acceptent pas pour autant leur interprétation obvie et soutiennent qu'à s'en tenir aux croyances primitives de l'Église, l'eucharistie n'est qu'un symbole du corps et du sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ. A les en croire, d'illustres Pères comme Origène, Cyprien et Augustin, l'auraient explicitement enseigné, et les témoignages du Nouveau Testament et des Pères apostoliques ne seraient pas tellement clairs qu'on dût y voir la foi à la présence réelle du Christ ressuscité, sous les apparences du pain et du vin. La croyance à la transsubstantiation serait encore bien plus récente, puisque le pape Gélase l'aurait explicitement niée au v[e] siècle. La notion de la messe comme sacrifice ne remonterait pas au delà de saint Cyprien.

Ce serait donc à une modification injustifiée de la croyance primitive que nous devons les dogmes antirationnels de l'inconcevable présence réelle du Christ sous les espèces consacrées du pain et du vin, la notion scolastique de la transsubstantiation et celle d'un prétendu sacrifice eucharistique où il n'y a pas d'immolation.

Pour répondre à ces objections, il nous suffira de citer quelques faits de l'histoire des origines du dogme de l'eucharistie et d'en esquisser l'exposé théologique.

[1] *Les évangiles synoptiques*, t. II, *La Cène*, p. 541.

Nous verrons une fois de plus que l'Église est restée fidèle à l'enseignement de Notre Seigneur et des apôtres, et que les mystères de cet enseignement, s'ils surpassent et déconcertent la raison, n'ont rien d'absurde et de contradictoire.

I. — Le dogme et l'histoire

191. Bien loin que la critique incroyante puisse prouver que Jésus n'a pas institué l'eucharistie et mettre le catholique en demeure de choisir entre sa foi et l'histoire, elle n'arrive même pas à donner une probabilité sérieuse à sa négation. L'institution de l'eucharistie nous est en effet attestée par un faisceau de témoignages qu'il n'est pas facile de briser. Voici d'abord les quatre récits que le Nouveau Testament nous en a gardés.

Matthieu xxvi, 26-29	*Marc* xiv, 22-25	*Luc* xxii, 14-20	*Paul* I Cor., xi, 23-27
[26] Pendant qu'ils mangeaient,	[22] Pendant qu'ils mangeaient,	[14] Quand l'heure fut venue, il se mit à table et les douze avec lui,	[23] J'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai transmis, que le Seigneur Jésus, dans la nuit où il a été livré,
		[15] et il leur dit : J'ai désiré d'un grand désir manger cette Pâque avec vous avant de souffrir. [16] Car je vous dis que je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le royaume de Dieu ; [17] et ayant pris le calice il rendit grâces et dit : Recevez-le et partagez-le entre vous, [18] car je vous dis que je ne boirai plus du fruit de la vigne, jusqu'à ce que vienne le royaume de Dieu.	

Matthieu xxvi, 26-29	*Marc* xiv, 22-25	*Luc* xxii, 14-20	*Paul* I. Cor., xi, 23-27
ayant pris du pain, l'ayant béni, il le rompit et l'ayant donné à ses disciples il dit :	ayant pris du pain, l'ayant béni, il le rompit et le leur donna et dit :	19a Et ayant pris du pain, ayant rendu grâces, il le rompit et le leur donna disant :	prit du pain 24 et, ayant rendu grâces, le rompit et dit :
Ceci est mon corps.	Ceci est mon corps.	Ceci est mon corps,	Ceci est mon corps,
		19b [celui pour vous donné. Faites ceci en mémoire de moi.	celui pour vous. Faites ceci en mémoire de moi.
27 Et ayant pris le calice et ayant rendu grâces, il leur donna disant : Buvez-en tous.	23 Et ayant pris le calice et ayant rendu grâces, il leur donna et ils en burent tous et il leur dit :	20 Et de même pour le calice après souper disant :	25 Et de même pour le calice après souper disant :
28 Ceci est mon sang de l'alliance, celui pour beaucoup répandu en rémission des péchés.	24 Ceci est mon sang de l'alliance, celui répandu pour beaucoup.	Ceci est le calice, la nouvelle alliance dans mon sang, celui répandu pour vous.]	Ceci, le calice, la nouvelle alliance est dans mon sang. Faites ceci chaque fois que vous boirez en mémoire de moi.
29 Je vous le dis, je ne boirai plus de ce fruit de la vigne jusqu'au jour où j'en boirai avec vous du nouveau dans le royaume de mon Père.	25 En vérité je vous le dis, je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'au jour où j'en boirai du nouveau dans le royaume de Dieu.	(Voir les ℣. 16 à 18.)	26 (Paroles de Paul). Car chaque fois que vous mangerez de ce pain et que vous boirez le calice, vous annoncerez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne.
			27 C'est pourquoi quiconque aura mangé de ce pain et aura bu le calice du Seigneur indignement, sera coupable du corps et du sang du Seigneur.

Nous avons traduit mot à mot le texte grec critique afin de faciliter au lecteur la comparaison des diffé-

rents récits et l'intelligence des conclusions que nous allons en tirer [1].

Les trois évangélistes, Matthieu, 29, Marc, 25, et Luc, 15-18, sont d'accord pour affirmer que Notre-Seigneur a joint à l'institution de l'eucharistie l'annonce de sa mort et de son avènement glorieux, et les paroles de saint Paul, 25, sont l'écho du même souvenir. Mais saint Luc se distingue des deux autres synoptiques en ce qu'il met cette annonce avant le récit de la cène proprement eucharistique et la rattache à la bénédiction d'une coupe qui, ainsi présentée, paraît distincte de la coupe du sang. Y a-t-il eu plusieurs coupes? Est-ce dans saint Luc ou dans les autres évangélistes que le récit intervertit l'ordre des faits? Nous ne saurions discuter ces questions d'exégèse auxquelles il est difficile de donner une solution certaine. Notons seulement que les divergences des évangélistes indiquent une diversité de sources d'information dont l'accord garantit plus sûrement l'affirmation commune de la substance des paroles et des faits.

On peut préférer l'ordre de saint Luc, mais il n'y a

[1] L'édition protestante de Nestle est, pour ces textes, d'accord avec l'édition catholique des Pères Lazaristes, avec cette seule différence que l'édition des Pères Lazaristes ajoute l'épithète, *nouveau* au mot *testament*, dans saint Marc et saint Matthieu. Cette épithète, qui se trouve dans la Vulgate, et dans beaucoup d'autres versions, dans le codex A et la plupart des minuscules, ne se lit pas dans le grand manuscrit grec du Vatican. D'ailleurs, comme le note le P. Lagrange (*Évangile selon saint Marc*, p. 355), le mot n'est pas très important. « Si le sang de Jésus est le sang de l'alliance, il va de soi qu'il s'agit d'une alliance nouvelle, ou plutôt de la véritable alliance, dont la première n'était que la figure. »

aucune difficulté théologique à accepter comme historique celui de saint Matthieu et de saint Marc. Notre-Seigneur peut très bien avoir dit après la communion qu'il ne boirait plus du fruit de la vigne en ce monde, sans qu'on soit autorisé à en conclure, en contradiction avec les versets précédents, que son sang n'était pas dans le calice consacré. Non seulement le Christ a pu appeler fruit de la vigne le contenu du calice, comme nous parlons nous-mêmes de vin consacré, à raison des apparences du vin qui demeurent après la consécration et qui sont bien du fruit de la vigne, mais il est bien possible que le Sauveur, dans la comparaison de son dernier repas avec le festin symbolique du ciel, ait parlé de la boisson commune de ce repas plutôt que du breuvage eucharistique. Des divers sens possibles du verset où il est question du fruit de la vigne, nous choisissons celui qui est le plus d'accord avec les versets précédents.

192. Cette manière d'interprétation n'a rien d'antihistorique, elle est plus conforme aux lois de la critique que le procédé de M. Loisy, qui part de la simple mention du festin messianique pour traiter d'interpolation tout le récit de la Cène eucharistique dans les trois synoptiques. « L'espèce d'isolement où se trouvent les paroles, *ceci est mon corps*, dans Luc, et *ceci est mon sang*, dans Marc et dans Matthieu, l'impossibilité de les expliquer par le contexte, tandis qu'elles sont si faciles à entendre dans Paul, tiennent à ce que la mention du corps et du sang a été introduite après coup dans un récit où il n'était question que de pain et de vin relativement au festin messianique[1]. »

[1] *Op. cit.*, p. 539.

Les paroles sacrées ne sont pas plus isolées, et pas plus impossibles à entendre dans les évangélistes que dans saint Paul ; dans les quatre récits elles sont accompagnées de la mention de la mort de Jésus et de son triomphe final. Pour dire avec M. Loisy : « Il paraît impossible de les concevoir comme une consolation adressée aux apôtres, et ce n'est pas ainsi d'ailleurs qu'elles sont proposées... la perspective du festin messianique exclut le mémorial de la mort[1] », il faut tenir pour indiscutable la fausse supposition que Jésus croit à l'imminence de la fin du monde actuel et être absolument décidé à rejeter tous les témoignages qui contrarient cette théorie ; ce n'est plus faire de l'histoire. Aussi la négation radicale de M. Loisy est-elle très isolée parmi les commentaires rationalistes du récit de la Cène.

193. Plus commune, quoique aussi fausse, est l'opinion qui, tout en acceptant comme authentique le récit de saint Marc et de saint Luc, traite de pure invention la formule préceptive rapportée par saint Paul et saint Luc : « Faites ceci en mémoire de moi », et nie que le Christ ait demandé la répétition de ce qu'il venait de faire. C'est d'une vision, d'une suggestion mentale et non point de la tradition, que Paul aurait, comme il le dit, reçu son récit de la Cène avec les paroles précitées; et la présence de ces paroles, dans saint Luc, serait due à une interpolation qui aurait introduit dans le texte primitif les versets 19 et 20[2] empruntés à l'épître aux Corinthiens. Ces versets manquent dans quelques manuscrits de la version

[1] *Op. cit.*, p. 540.
[2] Nous avons mis entre crochets le passage contesté (p. 181).

latine préhiéronymienne et dans différents manuscrits anciens de la version syriaque.

Cette prétendue interpolation est fort peu probable; les critiques rationalistes allemands reconnaissent généralement l'authenticité intégrale du texte de Luc[1]. Cet évangéliste n'a point pris son récit à l'épître aux Corinthiens qu'il ne connaissait pas[2]; mais il est bien possible qu'il l'ait tenu de l'enseignement oral de saint Paul. Celui-ci avait-il reçu cet enseignement du

[1] Les raisons données par ceux qui disent le texte interpolé sont : 1° la ressemblance de ce texte avec le passage parallèle de l'épitre aux Cor.; 2° l'absence de ce texte dans trois manuscrits de la vieille version latine et dans le *codex Bezæ*, 3° le remaniement du même texte dans les versions syriaques et Lewis. A ces arguments on répond : 1° Si la ressemblance est concluante pour 19b-20, il faudrait dire, pour la même raison, que 19a aussi a été interpolé, ce que personne n'admet; d'ailleurs, si c'était un copiste qui eût pris 19a-20 à saint Paul, pourquoi n'aurait-il pas pris le précepte qui suit la consécration du calice : « Faites ceci en mémoire de moi » et pourquoi l'aurait-il remplacé par une parole semblable à celle rapportée par saint Marc : « Le calice répandu pour vous »? 2° Le texte précité n'était pas absent de toutes les éditions de la version latine préhiéronymienne, il était dans celle de Tertullien; s'il manque dans le *codex Bezæ*, c'est qu'il n'était pas dans le texte latin dont le grec de ce codex dépend; 3° L'état actuel du texte, en cet endroit, dans les vieilles versions syriaques, indique un remaniement intentionnel et donne la raison probable de sa suppression; on a voulu simplifier le récit de Luc en faisant disparaître une des deux mentions de la coupe bénie. On ne doit pas oublier que la vieille version latine, le *codex Bezæ*, et les versions syriaques dépendent d'une source commune qu'on appelle « texte occidental » et dont les incorrections auraient leur origine, d'après M. von Soden, dans le *Diatessaron* de Tatien.

[2] Il est généralement admis que saint Luc aurait autrement disposé ses récits des Actes, s'il avait eu entre les mains les épîtres de saint Paul.

Seigneur par l'intermédiaire de la tradition ou sans intermédiaire, dans une vision? Peu importe. Supposons qu'il l'ait reçu dans une vision; il ne s'ensuit pas que son idée d'une réitération de la Cène demandée par Jésus était étrangère à l'esprit des premiers disciples. Si les incroyants étaient fidèles à leur système, il devraient au contraire reconnaître que la suggestion mentale qui aurait donné à Paul les paroles : « Faites ceci en mémoire de moi », n'était que la dramatisation inconsciente d'une idée prise au milieu ambiant. Et, en effet, dès les premiers jours du christianisme, la *fraction du pain* [1] est considérée comme une institution; c'est la cène du Seigneur. Elle est, avec le baptême, un rite permanent et caractéristique des communautés chrétiennes. Tel est le sentiment commun des fidèles au moment où saint Matthieu et saint Marc écrivent leurs évangiles, une dizaine d'années après l'épître aux Corinthiens. Il faut oublier ce fait capital pour interpréter dans le sens d'une négation et opposer à l'affirmation de saint Paul et de saint Luc le silence des deux premiers synoptiques. Si, n'ayant pas le souci de tout dire, ils ont négligé la mention explicite du précepte du Maître, ils ne l'ont pas nié, alors que tous y croyaient à cette époque; bien plus, la solennité et le réalisme de leurs expressions laissent assez entendre qu'il s'agit ici non point d'un geste transitoire, mais d'un don permanent, d'un rite introducteur de la fraction du pain, qui permettra aux fidèles de rester en communion avec le Maître invisible. Le silence de saint Jean, qui écrivait à la fin du premier siècle, est encore bien moins suscep-

[1] Act., II, 42, 46, 47; xx, 7 11.

tible d'une interprétation négative, d'autant moins que le même évangéliste, qui a omis un récit très connu, a raconté tout au long, au chapitre sixième, comment Jésus a promis de nous donner sa chair à manger et son sang à boire, promesse qui, de l'aveu de la presque unanimité des critiques, se rapporte à l'eucharistie.

La pratique de l'Église primitive corrobore les témoignages explicites ou implicites de saint Paul et des évangiles et ne permet pas de les récuser. On en a une nouvelle preuve dans la fragilité et la diversité des multiples hypothèses imaginées pour expliquer comment, sans que Jésus l'ait voulu, la cène, qui n'aurait été qu'un incident, serait devenue, dès le début, une institution. Pas une de ces hypothèses n'a pu rallier l'assentiment de ceux-là mêmes qui nient le fait de l'institution par le Christ.

194. Si le témoignage de la pratique et des écrits de l'Église primitive est très affirmatif en ce qui concerne l'institution de l'eucharistie, il n'est guère moins net au sujet de l'interprétation réaliste des paroles sacramentelles : *Ceci est mon corps; ceci est mon sang.*

On a déjà noté bien des fois combien il serait étrange que Notre-Seigneur eût employé au sens allégorique, à un moment si solennel, et sans aucune explication, des paroles dont l'acception au sens obvie devait créer une méprise si lourde de conséquences idolâtriques. La comparaison que l'on fait des paroles de la Cène avec les expressions allégoriques : « Je suis la vraie vigne — je suis la voie — je suis la porte des brebis » ne fait que confirmer la vérité du sens littéral contesté. Toutes les expressions qu'on nous objecte sont en

effet accompagnées d'un contexte qui indique et éclaire leur signification allégorique. Rien de pareil dans le récit de la Cène; au contraire, les qualificatifs ajoutés aux mots Corps et Sang : « ceci est mon Corps celui pour vous donné; ceci est mon Sang, celui pour vous répandu », insistent encore sur leur acception au sens littéral. Quand nous entendons ensuite saint Paul nous dire : « Quiconque aura mangé de ce pain et aura bu le calice du Seigneur indignement, sera coupable du corps et du sang du Seigneur », comment douter que l'Église primitive ait cru que Notre-Seigneur offrait aux indignes aussi bien qu'aux bons chrétiens son corps et son sang, mystérieusement, mais réellement présents sous les apparences du pain et du vin consacrés, quelles que soient les dispositions des communiants.

On retrouve l'affirmation du même réalisme dans le chapitre VI de l'évangile de saint Jean. Aux Capharnaïtes qui discutaient et se disaient entre eux : « Comment celui-ci peut-il nous donner sa chair à manger? » Notre-Seigneur ne répond pas en signalant l'allégorie, mais il insiste, il impose l'interprétation obvie : « En vérité, en vérité, je vous le dis : si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous... car ma chair est vraiment une nourriture et mon sang est vraiment un breuvage[1]. » Après des affirmations aussi instantes et aussi claires, il n'y a pas lieu de s'inquiéter de l'objection qu'on essaie de tirer du verset 63 : « C'est l'Esprit qui vivifie; la chair ne sert de rien; les paroles que je vous ai dites sont esprit et elles sont

[1] Jean, VI, 53-59.

vie. » — Le sens de ce verset est obscur, et il n'est point de bonne critique d'expliquer un passage clair par un passage obscur ; mais nous n'en sommes pas réduits à cette réponse. Si obscur et si discuté que soit le sens du verset objecté, il est sûr qu'il ne signifie pas, comme on voudrait le lui faire dire, que la chair du Christ ne sert de rien, et que par conséquent Jésus n'entendait pas nous la donner réellement dans l'eucharistie, car, à ce compte, il faudrait dire que l'Incarnation est inutile ; pensée qu'on ne saurait prêter ni à Jésus le Verbe incarné, ni à saint Jean.

Cette remarque faite, nous citerons l'interprétation de M. Loisy, qui nous paraît rendre fidèlement le sens du texte évangélique et que personne ne soupçonnera d'être commandée par les besoins de l'apologétique. « Les deux premières propositions ont un caractère général : *C'est l'esprit qui vivifie*, autrement dit : en tout être vivant, c'est de l'esprit que vient la vie ; *la chair ne sert de rien*, en d'autres termes : ce n'est pas de la chair comme telle que la vie procède. La troisième assertion insinue l'usage qu'on doit faire du principe énoncé dans les deux propositions précédentes : *Les paroles que je vous ai dites sont esprit et elles sont vie*, c'est-à-dire l'objet dont il vient d'être parlé est quelque chose de spirituel et de vivant, où il ne faut pas voir que de la chair, où l'on ne doit, au contraire, voir la chair que dans l'esprit et dans la vie[1]... Il ne s'agit pas de discours métaphorique à prendre dans un sens purement idéal, car le mot « vie » se rapporte nécessairement à l'objet de l'enseignement, non à sa forme ; donc aussi le mot

[1] *Le quatrième évangile*, p. 470.

« esprit »... Il y a... comme une sorte d'hébraïsme[1] dans la pensée générale, qui n'est pas : « mes paroles sont véhicules d'esprit et de vie », mais plutôt : « l'objet dont je vous ai entretenus est une réalité vivante, vivifiante », ou bien : « les choses dont je vous ai parlé sont de l'esprit, de la vie[2] ».

Il n'est donc pas douteux que la présence réelle du corps et du sang de Notre-Seigneur sous les espèces eucharistiques soit nettement affirmée dans les écrits

[1] Il arrive souvent en hébreu que parole est synonyme de chose.

[2] *Op. cit.*, p. 472, 473. Cette interprétation de M. Loisy se rapproche beaucoup de celle de saint Augustin dont voici le principal passage : *Quid est ergo, « non prodest quidquam caro »? non prodest quidquam, sed quomodo illi intellexerunt : carnem quippe sic intellexerunt, quomodo in cadavere dilaniatur, aut in macello venditur, non quomodo spiritu vegetatur. Proinde sic dictum est « Caro non prodest quidquam » ; quomodo dictum est « Scientia inflat ». Jam ergo debemus odisse scientiam ? Absit. Et quid est, « Scientia inflat » ? Sola, sine charitate : ideo adjunxit « Charitas vero ædificat ». Adde ergo scientiæ charitatem, et utilis erit scientia ; non per se, sed per charitatem. Sic etiam nunc, « caro non prodest quidquam », sed sola caro : accedat spiritus ad carnem, quomodo accedit charitas ad scientiam, et prodest plurimum. Nam si caro nihil prodesset, Verbum caro non fieret, ut inhabitaret in nobis. Si per carnem nobis multum profuit Christus, quomodo caro nihil prodest? Sed per carnem Spiritus aliquid pro salute nostra egit. Caro vas fuit; quod habebat attende, non quod erat. Apostoli missi sunt ; numquid caro ipsorum nihil nobis profuit? Si caro apostolorum nobis profuit, caro Domini potuit nihil prodesse? Unde enim ad nos sonus verbi, nisi per vocem carnis? unde stilus? unde conscriptio? Ista omnia opera carnis sunt, sed agitante spiritu tanquam organum suum. Spiritus ergo est qui vivificat, caro autem non prodest quidquam : sicut illi intellexerunt carnem, non sic ego do ad manducandum carnem meam. — Tractatus XXVII in Joannem*, n. 5, *P. L.*, t. xxxv, col. 1617.

du Nouveau Testament et que les apôtres et l'Eglise primitive aient ainsi compris les paroles et le don du Maître.

195. Cette croyance de l'Église primitive a trouvé fidèle écho dans les écrits des Pères. Voici comment M. Rauschen, professeur à l'université de Bonn [1], apprécie le témoignage fourni par les épîtres de saint Ignace, l'évêque martyr d'Antioche, vers l'an 107.

« Je crois que saint Ignace est un excellent témoin de la présence réelle. On ne peut nier que souvent il ne parle de la chair et du sang du Christ dans un sens figuré. Il dit par exemple (Rom., VII, 3) : « Je veux manger le pain de Dieu, c'est-à-dire la chair de Jésus-Christ issu de David ; je veux boire son sang qui est l'amour indéfectible. » Funk explique ainsi cette phrase : « Le contexte, dit-il, montre qu'Ignace parle de l'union avec le Christ, ou de la jouissance de Dieu dans le ciel avec des images empruntées à l'eucharistie [2]. » — C'est encore au sens figuré qu'il faut prendre ce passage d'Ignace (Trall., VIII, 1) : « Devenez des créatures nouvelles dans la foi qui est la chair du Seigneur et dans l'amour qui est le sang de Jésus-Christ. »

Mais un passage au moins ne peut en aucune façon s'entendre dans un sens figuré (Smyrn., VII, 1) : « Ils (les docètes) s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière parce qu'ils refusent d'admettre que l'eucha-

[1] *L'eucharistie et la pénitence durant les six premiers siècles de l'Eglise*, traduction Decker et Ricard, Paris, 1910, p. 4-6.

[2] *Contextus docet Ignatium de ipsius Dei finitione in cælo loqui, cujus martyrio se participem fieri sperat. Imagines autem, quibus utitur, de eucharistia desumptæ sunt.* — *Opera Patrum apostolicorum*, Tubingue, 1881, I, p. 221.

ristie soit la chair de Notre-Seigneur Jésus-Christ, *chair qui a souffert pour nos péchés et que le Père, dans sa bonté, a daigné ressusciter.* » Deux remarques s'imposent sur ce texte. D'abord, il est dit que les gnostiques s'abstiennent de l'eucharistie; or s'ils avaient regardé l'eucharistie comme un simple souvenir de la passion du Christ, on ne voit pas pourquoi ils auraient refusé d'y prendre part. Ils y voyaient donc nécessairement la chair même du Sauveur, ce que, comme docètes, ils refusaient de croire. Saint Ignace dit ensuite que, d'après la croyance de l'Église, l'eucharistie est la chair de Jésus qui a souffert pour nos péchés et que le Père a ressuscitée. Il est difficile d'avoir plus de précision. Axel Andersen croit pourtant devoir expliquer ce passage autrement : « Les docètes, dit-il, s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière. Or l'eucharistie signifie ici la réunion de la communauté ecclésiastique, comme le montrent les mots: *et de la prière.* Le sens est donc le suivant: Ils ne prennent pas part à l'action de grâces et à la prière parce qu'ils n'admettent pas que l'assemblée des fidèles, sous la direction de l'évêque, soit *la chair de Jésus-Christ.* » Je m'étonne que Mgr Batiffol[1] adopte la même interprétation, elle ne me paraît pas soutenable, car si saint Ignace avait voulu dire que l'assemblée des fidèles était le corps du Christ, il aurait sans doute pu employer l'expression de *chair du Christ* tout aussi bien que celle de *corps du Christ*, mais alors il n'aurait pu ajouter : *qui a souffert pour nos péchés et que le Père, dans sa bonté, a daigné ressusciter.*

[1] Dans la 5e édition de son étude sur *l'Eucharistie*, Mgr Batiffol est revenu à l'interprétation réaliste.

M. Rauschen cite encore les opinions diverses de quelques critiques rationalistes et, en dernier lieu, les lignes suivantes du protestant Hoffmann : « Lorsque, par une expression énergique, il (Ignace) appelle σάρξ du Christ la chair même qui a souffert pour nos péchés et a été ressuscitée par Dieu, un lecteur sans prévention ne peut entendre ces mots que dans leur sens littéral, puisque les expressions employées sont aussi réalistes que possible. Si Ignace avait entendu les choses au sens figuré, il ne se fût pas servi d'une tournure qui signifie justement le contraire [1]. »

196. Saint Ignace est donc à la fois réaliste et symboliste : Il affirme nettement sa foi à la présence réelle et en même temps il reconnaît à l'eucharistie une signification symbolique et spirituelle. C'est qu'en effet l'eucharistie est à la fois symbole et divine réalité, réalité corporelle et en même temps spirituelle. Les apparences du pain et du vin, aliment et breuvage, sont le symbole de la céleste nourriture et du céleste breuvage que sont le corps et le sang du Christ, et du pain spirituel qu'est aussi sa doctrine. Le corps et le sang ne sont présents que d'une manière invisible, assimilable à la présence des esprits. La manducation qui s'ensuit n'est pas une manducation charnelle, mais surnaturelle et mystérieuse comme la présence. Cette manducation, bien que surnaturelle réalité, est, elle aussi, symbole ; symbole et moyen de l'union des communiants avec le Christ et de leur fraternité de plus en plus étroite dans l'unité du corps mystique du Seigneur.

[1] *Das Abendmahl in Urchristentum*, Berlin, 1903, p. 164 sq.

Ce dernier symbolisme est déjà signalé par saint Paul dans son épître aux Corinthiens en même temps que la présence réelle : « Le calice de bénédiction que nous bénissons n'est-il pas une participation au sang du Christ? et le pain que nous rompons n'est-il pas une participation au corps du Seigneur? C'est que, si nombreux que nous soyons, nous sommes un seul pain, un seul corps ; car tous nous participons à un seul pain [1]. » Enfin saint Paul et les trois synoptiques nous présentent l'eucharistie comme un mémorial du Maître et de sa passion.

Un certain nombre de Pères, tout aussi réalistes que saint Paul et saint Ignace développent avec complaisance les différents aspects de symbole et de souvenir que présente la mystérieuse réalité de l'eucharistie. C'est à ces développements qu'on emprunte les textes cités pour établir que ces docteurs ne croyaient pas à la présence réelle. De pareilles citations ne prouvent rien, tant qu'on n'a pas montré que les auteurs en question ont non seulement affirmé le symbolisme, mais nié la présence réelle, et voilà une démonstration difficile à faire pour saint Cyprien et saint Augustin.

197. Saint Cyprien en effet affirme à maintes reprises et en termes catégoriques sa foi à la présence réelle. « Le Christ est le pain de vie, et ce pain n'est pas celui de tous, mais le nôtre. De même que nous disons « Notre Père », parce qu'il est le père de ceux qui comprennent et croient, ainsi l'appelons-nous notre pain, parce que le Christ est le pain *de ceux qui*

[1] I Cor., x, 16 et 17.

touchent son corps... Quand donc il dit que celui-là aura la vie éternelle qui aura mangé de son pain, de même qu'il est manifeste que ceux-là vivent *qui touchent son corps* et reçoivent l'eucharistie ayant le droit de communier, ainsi faut-il craindre et prier de peur qu'obligé de s'abstenir on *soit séparé du corps du Christ* et tenu éloigné du salut puisque lui-même menace et dit : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous. » C'est pourquoi nous demandons que notre pain, c'est-à-dire le Christ, nous soit donné chaque jour, afin que, demeurant et vivant dans le Christ, nous ne nous éloignions pas de sa sanctification et de son corps[1]. » Il faut bien se garder de donner un tel pain aux apostats avant que l'évêque ne les ait absous, « leur donner l'eucharistie c'est profaner le saint corps du Seigneur[2] ». A ces textes

[1] *Panis vitæ Christus est, et panis hic omnium non est, sed noster est. Et quomodo dicimus « Pater noster », quia intelligentium et credentium pater est, sic et « panem nostrum » vocamus, quia Christus eorum qui corpus ejus contingunt panis est... Quando ergo dicit in æternum vivere si quis ederit de ejus pane, ut manifestum est eos vivere qui corpus ejus attingunt et eucharistiam jure communicationis accipiunt, ita contra timendum est et orandum ne, dum quis abstentus separatur a Christi corpore præsul remaneat a salute, comminante ipso et dicente : « Nisi ederitis carnem filii hominis et biberitis sanguinem ejus, non habebitis vitam in vobis. » Et ideo panem nostrum, id est Christum, dari nobis quotidie petimus, ut, qui in Christo manemus et vivimus, a sanctificatione ejus et corpore non recedamus. — De oratione dominica*, n. 19, *P. L.*, t. IV, col. 531.

[2] *Offerre pro illis et eucharistiam dari, id est, sanctum Domini corpus profanare. — Epist.*, X, n. 1, *P. L.*, t. IV, col. 254. Cf. *De lapsis*, n. 15, 25, *P. L.*, t. IV, col. 478, 484.

on oppose la lettre LXIII où saint Cyprien, réprouvant la pratique de ceux qui se servaient d'eau pour la célébration de l'eucharistie, affirme à plusieurs reprises que le sang du Christ n'est pas et ne peut pas être l'eau, mais le vin : *Sanguis Christi non aqua est utique sed vinum*. Le contexte immédiat, aussi bien que celui de toute la lettre, nous donne le vrai sens de cette formule et des autres formules analogues.

« On ne peut pas voir que le sang de celui par qui nous avons été rachetés et vivifiés est dans le calice, quand dans ce calice manque le vin par lequel est montré le sang du Christ qui est annoncé par le sacrement et le témoignage de toutes les Écritures [1]. » Le vin est le sang du Christ en ce sens que, par la volonté du Christ et en réalisation de toutes les figures eucharistiques de l'Ancien Testament, le vin est le symbole nécessaire sans lequel le sang du Christ ne saurait être mis dans le calice. Tel est le thème de toute la lettre ; elle s'adresse à des fidèles qui croient à la présence réelle, mais ne se croient pas obligés d'employer le vin comme matière de la consécration eucharistique. Il n'est donc pas surprenant que saint Cyprien s'y préoccupe exclusivement du symbolisme du vin et ne parle qu'incidemment de la présence du sang sous les espèces consacrées ; il en parle cependant quand il écrit : « De même qu'on n'arrive pas à boire le vin si la grappe n'a été auparavant foulée et pressée, ainsi nous non

[1] *Nec potest videri sanguis ejus quo redempti et vivificati sumus, esse in calice quando vinum desit calici, quo Christi sanguis ostenditur, qui Scripturarum omnium sacramento ac testimonio prædicetur.* — *Epist.*, LXIII, n. 2, *P. L.*, t. IV, col. 375.

plus ne pourrions boire le sang du Christ, si le Christ n'avait été foulé et pressé et n'avait bu le premier au calice dont il abreuve les croyants [1]. »

198. Saint Augustin, lui aussi, a très explicitement affirmé sa croyance à la présence réelle, qui était d'ailleurs la croyance de saint Ambroise, son père dans la foi, et celle de l'Église africaine au milieu de laquelle il vivait. Il nous dit à plusieurs reprises que la consécration fait du pain le corps du Christ : « Ce pain que vous voyez sur l'autel, sanctifié par le verbe de Dieu, c'est le corps du Christ. Ce calice, ou plutôt ce que contient le calice, sanctifié par le verbe de Dieu, c'est le sang du Christ [2]. » La sanctification dont il s'agit n'est pas simplement la parole autoritaire qui suffirait à attacher au pain et au vin la signification symbolique du corps et du sang; elle est l'opération merveilleuse de la Trinité qui seule, par sa toute-puissance, peut faire du pain pétri par l'homme le corps et le sang du Christ [3]. Ce corps est

[1] *Quomodo ad potandum vinum veniri non potest nisi botrus calcetur ante et prematur, sic nec nos sanguinem Christi possemus bibere, nisi Christus calcatus prius fuisset et pressus et calicem prior biberet in quo credentibus propinaret.* — *Ibid.*, n. 7, *P. L.*, t. IV, col. 379.

[2] *Panis ille, quem videtis in altari, sanctificatus per verbum Dei, corpus est Christi. Calix ille, immo quod habet calix, sanctificatum per verbum Dei, sanguis est Christi. Serm.*, CCXXVII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1099. Voir aussi, *Serm.*, CCXXXIV, n. 2 col. 1116.

[3] *Nec membrana, nec atramentum, nec significantes sonos lingua editos, nec signa litterarum conscripta pelliculis, corpus Christi et sanguinem dicimus* (toutes ces choses peuvent être cependant des signes du corps du Christ) ; *sed illud tantum quod ex fructibus terræ acceptum et prece mystica consecratum rite sumimus ad salutem spiritualem in memoriam pro nobis Domi-*

dans l'eucharistie de telle façon que les indignes eux-mêmes[1] et les enfants[2] avant l'usage de la raison l'y reçoivent.

Après des affirmations aussi nettes, il est impossible d'interpréter dans un sens exclusif de la croyance à la présence réelle les textes où saint Augustin nous expose que le sacrement d'eucharistie est le symbole du corps du Christ[3], que la manducation eucharistique n'est pas une manducation charnelle[4], que l'eucharistie est le sacrement de l'unité en tant que le pain et le vin symbolisent le corps mystique de Jésus-Christ, l'Église, et en tant que la communion est pour les fidèles un moyen d'entrer et de progresser dans cette union qui en fait les membres du corps du Christ[5]. Aucune de ces idées n'est incompatible avec

nicæ passionis : quod cum per manus hominum ad illam visibilem speciem perducatur, non sanctificatur ut sit tam magnum sacramentum, nisi operante invisibiliter Spiritu Dei, cum hæc omnia quæ per corporales motus in illo opere fiunt, Deus operetur, movens primitus invisibilia ministrorum, sive animas hominum, sive occultorum spirituum sibi subditas servitutes. — *De Trinitate*, III, c. IV, *P. L.*, t. XLII, col. 874.

[1] *Serm.*, LXXI, n. 17, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 453.

[2] *Serm.*, CLXXIV, n. 7, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 944.

[3] *Enarratio in Ps.* III, n. 1, *P. L.*, t. XXXVI, col. 73; *De cathechizandis rudibus*, c. XXVI, n. 50, *P. L.*, t. XL, col. 344.

[4] *De doctrina christiana*, l. III, c. XVI, n. 24, *P. L.*, t. XXXIV, col. 74-75; *Enarratio in Ps.* XCVIII, n. 9, *P. L.*, t. XXXVII, col. 126.

[5] *Serm.*, CCLXXII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1246; *In Joannem*, tr. XXVI, n. 13-15, *P. L.*, t. XXXV, col. 1612.

On trouvera une bonne étude de la théologie eucharistique de S. Augustin dans l'article du P. Portalis, S. J., *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant, Paris, 1903, t. Ier, col. 2418-2426.

notre foi eucharistique, aucune ne lui est même étrangère. Il est bien vrai que l'eucharistie, dans son signe sacramentel sensible qui sont les espèces du pain et du vin, est le symbole visible du corps invisible du Christ. Il est bien vrai que la manducation eucharistique n'est pas une manducation charnelle en ce sens que le corps du Christ n'y est pas broyé et digéré comme une nourriture ordinaire, et saint Augustin n'a pas inventé, il n'a fait que développer le symbolisme de l'unité mystique que l'eucharistie signifie et entretient parmi les fidèles. C'est une idée paulinienne, mais qui, bien loin d'exclure la foi à la présence réelle, accompagne, dans saint Paul, une profession très nette de cette même foi.

Il est donc incontestable que saint Augustin croyait comme nous à la présence réelle. Nous sommes moins assurés du sentiment personnel d'Origène.

199. Origène affirme à maintes reprises la foi de l'Église à la présence du corps et du sang du Christ dans l'eucharistie [1]; mais en plusieurs autres passages, il développe des spéculations théologiques dont le symbolisme paraît tout d'abord exclure le réalisme [2], et qu'il avoue lui-même être tout à fait étrangères à la

[1] *Homil. in Jeremiam*, XVIII, 13, *P. G.*, t. XIII, col. 489; *Contra Celsum*, VIII, 33, *P. G.*, t. XI, col. 1565; *In Exodum*, *homil.*, XIII, n. 3, *P. G.*, t. XII, col. 391.

[2] « Que les simples entendent le pain et le vin selon l'interprétation la plus communément donnée de l'eucharistie; mais que ceux qui ont appris à entendre plus profondément, les interprètent selon la promesse plus divine de la nourriture du Verbe de vérité. » *Comment. in Joann.*, tr. XXXII, n. 16, *P. G.*, t. XIV, col. 809; cf. *Commentariorum series in Matthæum*, n. 85 et 86, *P. G.*, t. XIII, col. 1734 et 1736.

foi commune des fidèles. Ces passages sont-ils susceptibles d'une interprétation catholique ? Après avoir lu le commentaire qu'en donne Mgr Batiffol [1], on doit reconnaître que cette interprétation est non seulement possible, mais que c'est encore celle qui répond le mieux à l'ensemble des propositions du docteur alexandrin sur l'eucharistie. Notons toutefois que nous n'aurions pas à nous étonner d'entendre Origène émettre une opinion hétérodoxe. C'est surtout dans ses œuvres, plus encore que dans celles des autres écrivains ecclésiastiques, qu'il faut distinguer les dires du savant et ceux du Père de l'Église, du savant qui donne son opinion personnelle, du Père qui parle comme témoin de la tradition et de la foi de son temps. A supposer qu'Origène, en tant que savant, n'ait pas enseigné la présence réelle, il nous donne, comme Père, un témoignage irrécusable de la foi des fidèles à ce dogme, puisqu'il nous dit explicitement que ses spéculations exclusivement symboliques sont étrangères à la croyance commune, nettement réaliste.

C'est là le fait important que nous avons déjà vu attesté par Ignace, et qui l'est également par les grands écrivains du second siècle, Justin [2], Iré-

[1] *L'eucharistie*, 5e édition, Paris, 1913, p. 24-284.

[2] Dans sa célèbre description des réunions chrétiennes du dimanche, saint Justin, après avoir mentionné la consécration et la distribution de l'eucharistie, ajoute : « Ce n'est pas comme un pain ordinaire ou comme une boisson commune que nous recevons cet aliment, mais de même que, par la parole de Dieu, Jésus Christ incarné, notre Sauveur, a pris chair et sang pour notre salut, ainsi nous avons appris que la nourriture bénie par la prière de la parole procédant de lui, nourriture dont sont nourris notre chair et notre sang par assimilation, est la chair et le sang de Jésus incarné. » *Apologie*, I. 66. *P. G.*, t. VI. col. 428, 429.

née[1], et par ce que nous savons du respect avec lequel les premiers chrétiens traitaient les espèces eucharistiques[2]. L'Église primitive croyait, comme nous, à la présence réelle, c'est un fait historique difficilement contestable ; M. Harnack lui-même l'avoue en termes désobligeants pour notre croyance, mais suffisamment expressifs[3]. Peut-on en dire autant de la transsubstantiation ?

200. On ne peut nier que l'affirmation du mystère de la transsubstantiation soit impliquée dans le sens naturel et obvie des paroles du Christ : *Ceci est mon corps.*

[1] « Quand le breuvage versé dans la coupe et quand ce qui a été fait pain reçoit la parole de Dieu et devient l'eucharistie du sang et du corps du Christ dont est augmentée et soutenue la substance de notre chair, comment (les gnostiques) peuvent-ils nier qu'elle soit capable de recevoir le don de Dieu, cette chair qui est nourrie du sang et du corps du Christ et qui est un de ses membres. » *Contra hæreses*, l. V, c. II, n. 3, *P. G.*, t. VII, col. 1125. Tout ce chapitre second est à lire. On trouvera encore un exposé de la doctrine eucharistique d'Irénée, dans les chapitres XVII et XVIII du livre IV du même ouvrage, col. 1019-1029.

[2] *Calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur.* Tertullien, *De corona*, III, *P. L.*, t. II, col. 80. « Vous qui assistez habituellement aux divins mystères, vous savez comment, lorsque vous recevez le corps du Seigneur, vous veillez avec toutes sortes de précautions et avec vénération à ce qu'il n'en tombe pas la moindre parcelle, de peur que quelque chose du don consacré ne soit perdu. Vous vous croyez coupables et vous le croyez à juste titre, si par votre négligence il en tombe quelque parcelle. » Origène, *Homil.*, XII, *in Exodum*, *P. G.*, t. XII, col. 391.

[3] « Dans l'opinion populaire, les éléments consacrés avaient valeurs d'éléments célestes jouissant d'une efficacité magique et auxquels la masse chrétienne joignait déjà, au IIIe siècle, beaucoup de représentations superstitieuses que les prêtres permettaient, bien plus, qu'ils partageaient. » *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, p. 476.

Pour affirmer l'impanation luthérienne, la présence simultanée du pain et du corps de Notre-Seigneur, du corps dans le pain, Notre-Seigneur aurait dû dire : « Ici est mon corps ; ce pain, ou dans ce pain, ou avec ce pain, est mon corps ». Il ne dit rien de tout cela, mais simplement : « Ceci, ce que je tiens dans mes mains, est mon corps », ce n'est donc plus du pain. On ne peut éviter cette conclusion qu'en donnant aux paroles du Christ une interprétation arbitraire et forcée. C'est donc à juste titre que le concile de Trente fait remonter aux paroles précitées l'origine de la croyance de l'Église à la mystérieuse « conversion de toute la substance du pain dans le corps du Christ Notre-Seigneur, de toute la substance du vin dans son sang[1] ».

201. Il ne s'ensuit pas toutefois que nous devions trouver dès les premiers temps de l'Église l'affirmation très précise du dogme de la transsubstantiation. Les Pères anténicéens insistent sur le fait de la présence réelle, mais non pas sur le mode dont cette présence est réalisée.

C'est, parmi les anciens, saint Cyrille de Jérusalem, qui le premier, vers 367, a donné, dans ses catéchèses, une doctrine très nettement exprimée de la transsubstantiation : « Après nous être sanctifiés, nous prions le Dieu bon d'envoyer son Saint-Esprit sur les éléments

[1] *Quoniam autem Christus redemptor noster corpus suum id, quod sub specie panis offerebat, vere esse dixit : ideo persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta hæc Synodus declarat ; per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiæ panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiæ vini in substantiam sanguinis ejus, quæ conversio convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia transsubstantiatio est appellata.* Sessio XIII, c. 4, *Enchir.*, n. 758.

offerts pour qu'il fasse du pain le corps du Christ et du vin son sang; car ce que le Saint-Esprit touche est entièrement sanctifié et changé, μεταβέβληται [1]. »

202. Saint Cyrille n'a pas encore le mot de *transsubstantiation ;* ce mot n'apparaîtra pour la première fois qu'au XIIe siècle dans un sermon d'Hildebert de Lavardin († 1133) flagellant le sacrilège du prêtre qui ose, en état d'impureté, prononcer les paroles de la *transsubstantiation*, et insulter ainsi le Christ en l'honorant du bout des lèvres [2]. Mais ce mot nouveau, canonisé par le IVe concile de Latran (1215) [3], exprimait si bien

[1] Catech. XXIII, mystagogica V, n. 7, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1113. Cf. dans la catéchèse précédente, sur *le corps et le sang du Seigneur*, les n. 1-9 dont voici les passages les plus explicites : « Le Christ ayant déclaré et dit du pain : Ceci est mon corps, qui osera désormais douter ? Le Christ ayant déclaré et dit : Ceci est mon sang, qui jamais osera dire que ce n'est pas son sang ? Autrefois, à Cana de Galilée, il a changé l'eau en vin qui ressemble à du sang et il ne serait pas digne de foi changeant du vin en sang ?... Instruit de ces choses et convaincu que le pain qui parait, bien que senti tel au goût, n'est pas pain mais corps du Christ ; que le vin qui paraît n'est pas vin, bien que le goût le veuille, mais sang du Christ, et que c'est de cela que David chantait autrefois : Et le pain fortifie le cœur de l'homme pour qu'il puisse se faire avec l'huile un visage joyeux, — fortifie ton cœur, participant à ce pain comme à un pain spirituel, et mets la joie sur le visage de ton âme. » *P. G.*, t. XXXIII, col. 1097-1104.

[2] *Si fuero vas incontinentiæ et libidinis, in altari juxta filium Virginis statuo filium Veneris : cum profero verba canonis et verbum « transsubstantiationis », et os meum plenum est contradictione, et amaritudine, et dolo, quamvis eum honorem labiis, tamen spuo in faciem Salvatoris.* — *Serm.*, XCIII. *P. L.*, t. CLXXI, col. 776.

[3] *Una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur, in qua idem ipse sacerdos est sacrificium Jesus Christus, cujus corpus et sanguis in sacramento altaris, sub*

la foi traditionnelle qu'il a été adopté par les théologiens des Églises séparées d'Orient[1].

Nous ne saurions, dans un si bref résumé, raconter en détail comment cette croyance traditionnelle s'est traduite en formules de plus en plus claires, à la suite des controverses eucharistiques du IXe siècle[2] et de la

speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem, potestate divina. C. I, *Enchir*, n. 357.

[1] La première transcription grecque du mot latin *transsubstantiatio* apparaît sous la forme verbale *transsubstantiatur* μετουσιοῦται, dans la profession de foi lue, au nom de l'empereur Michel VIII Paléologue, à la IVe session du concile de Lyon (1274). Mansi *Collectio conciliorum*, t. XXIV, col. 67-72. Ce néologisme grec n'eut pas tout d'abord le succès qu'il méritait. Jusqu'au concile de Florence, les théologiens grecs, tout en parlant avec beaucoup de précision de la transsubstantiation, l'exprimèrent par des périphrases. L'expression μετουσιώσις, *transsubstantiatio*, reparut, vers 1450, dans un discours de Georges Scholarios qui devint, sous le nom de Gennade, le premier patriarche de Constantinople après la prise de cette ville par les Turcs. Elle fut définitivement adoptée par la théologie orientale, lors des discussions soulevées par la profession de foi calviniste du patriarche Cyrille Lucar (1629). Le mot μετουσιώσις fut alors inséré dans la traduction grecque du catéchisme russe de Moghila, métropolitain de Kiev. Cette traduction, due au théologien crétois Mélèce Syrigos, devint, par la publication officielle qui en fut faite au nom des patriarches de Constantinople, d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie la profession de foi de toute l'Église gréco-russe, l' Ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς πίστεως τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς. Depuis cette époque, les théologiens grecs apprécient tellement le terme μετουσιώσις, qu'ils le prétendent indépendant du latin *transsubstantiatio*. Cf. *Le mot transsubstantiation chez les grecs avant et après 1629*, article du R. P. Jugie, A. A., dans les *Echos d'Orient*, 1907, p. 5-12 et 65-77.

[2] Les monuments les plus importants qui nous restent de ces

condamnation, au XI[e] siècle, de Bérenger de Tours, qui niait au moins la transsubstantiation et probablement la présence réelle; mais nous devons dire comment on a pu citer le pape Gélase parmi les adversaires de la transsubstantiation.

203. Dans un traité sur l'Incarnation, intitulé *De duabus naturis in Christo*[1] et étroitement dépendant de sources grecques, comme en témoigne la liste des autorités qu'il cite, le pape Gélase a reproduit une comparaison développée par Théodoret dans l'*Éranistès*[2] et qu'on trouve encore dans trois autres écrits dépendant de l'école d'Antioche[3].

controverses sont les deux traités publiés sous le même titre, *De corpore et sanguine Domini*, l'un par Paschase Radbert, abbé de Corbie, l'autre par Ratramme, lui aussi, moine de Corbie. Le premier a été écrit vers 832 et envoyé en 844 à Charles le Chauve; le second plus court a été écrit un peu plus tard, sur la demande même de Charles le Chauve. A lire certains passages, il semblerait que Ratramme combat l'identité du corps glorieux et du corps eucharistique de Notre-Seigneur. Tous deux cependant sont d'accord au fond pour affirmer que c'est bien le même corps, mais avec un mode d'être différent. Dans cet effort de la pensée théologique pour serrer de plus près le mystère de l'eucharistie, Ratramme est inférieur à son prédécesseur Radbert et se sert de formules souvent moins exactes. Le livre de Radbert est resté, jusqu'à l'apparition des Sommes théologique, le traité classique de l'eucharistie. On peut lire ces traités dans la *P. L.*, t. CXX, CXXI. Le P. Jacquin, O. P., a publié une bonne étude sur *De corpore et sanguine Domini de Pascase Radbert*, dans la *Revue des sciences phil. et théol.*, janvier 1914, p. 81.

[1] Ce traité a été publié par Mgr Thiel, évêque d'Ermland, au t. I des *Epistolæ romanorum pontificum genuinæ*, Braunsberg, 1868. — L'authenticité de ce traité est difficilement contestable, mais n'est cependant pas reconnue par tous les catholiques.

[2] Traité contre les Eutychéens, *P. G.*, t. LXXXIII, col.

Cf. la *Lettre du pseudo-Chrysostome au moine Chrysostome*,

Ces auteurs, préoccupés de défendre contre les monophysites la permanence des deux natures dans le Christ après l'Incarnation et l'Ascension, ont demandé un argument d'analogie à l'eucharistie où l'hostie consacrée devient le corps divin du Christ sans perdre les propriétés du pain. Cette analogie prête à équivoque. Elle est orthodoxe, si l'on se contente de dire que le Christ glorifié garde les propriétés dela nature humaine, comme l'hostie consacrée garde celles du pain. Elle est fausse, si l'on prétend que la substance du pain reste dans l'hostie consacrée comme la substance humaine dans le Christ. Or le sens des textes précités est flottant entre l'une et l'autre pensée, à raison de la signification imprécise et changeante qu'y ont les mots nature, propriétés, substance. C'est ainsi que le P. Lebreton[1] juge erronés les développements de Théodoret que Rauschen[2] estime orthodoxes. L'orthodoxie du texte du pape Gélase est plus facile à défendre, car s'il nous dit, d'une part, que, dans l'eu-

P. G., t. LII, col. 759 : un fragment d'Ephrem d'Antioche cité dans la Bibliothèque de Photius, *P. G.*, t. CIII, col. 980 ; le traité de Facundus d'Hermiane pour la *défense des trois chapitres*, *P. L.*, t. LXVII, col. 762. La même comparaison se retrouve une dernière fois dans les écrits de Rupert, abbé de Deutz, *In Exodum*, II, 10, *P. L.*, t. CLXVII, col. 617 ; mais les termes dans lesquels cette comparaison est donnée nous invitent à l'entendre dans un sens orthodoxe, qui concorde avec cette déclaration très explicite d'un autre écrit de Rupert : *Credamus in eo quod non videmus, scilicet panem et vinum in veram corporis et sanguinis transisse substantiam.* — *Lettre apologétique à Cunon*, *P. L.*, t. CLXIX, col. 203.

[1] *Le dogme de la transsubstantiation et la christologie antiochienne du ve siècle*, dans les *Etudes*, t. CXVII, p. 477-497.

[2] *Op. cit.*, p. 33.

charistie, « la nature ou substance du pain ne cesse pas d'exister, » il s'explique en ajoutant un peu plus loin que « le pain et le vin, par l'opération du Saint-Esprit, passent dans la substance divine tout en demeurant quant à la propriété de leur nature [1] ». Il semble bien qu'on ne puisse concilier ces propositions qu'en disant avec le P. Lebreton : « Le texte du pape Gélase, qui d'ailleurs reste obscur, doit probablement s'interpréter ainsi : les éléments eucharistiques, tout en gardant leurs propriétés naturelles, sont changés en « une chose divine », et nous font ainsi participer à la nature divine. Nous n'avons pas ici la doctrine de la transsubstantiation, mais nous avons moins encore la théorie de l'impanation[2]. »

Si nous nous sommes arrêté à cette justification du pape Gélase, c'est plus par souci de vérité historique que par nécessité apologétique. L'erreur du pontife, dans un écrit qui est œuvre de théologien, n'est pas incompatible avec l'infaillibilité pontificale et nous pourrions très bien admettre que Gélase et toute l'école

[1] Voici le texte incriminé : *Certe sacramenta quæ sumimus corporis et sanguinis Christi divina res est, propter quod et per eadem divinæ efficimur consortes naturæ; et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini. Et certe imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebrantur. Satis ergo nobis evidenter ostenditur, hoc nobis in ipso Christo Domino sentiendum, quod in ejus imagine profitemur, celebramus et suminus : ut, sicut in hanc, scilicet in divinam, transeant Sancto Spiritu perficiente substantiam, permanentes tamen in suæ proprietate naturæ, sic illud ipsum mysterium principale, cujus nobis efficientiam virtutemque veraciter repræsentant, ex quibus constat proprie remanentibus, unum Christum, buia integrum, verumque, permanere demonstrat.* — C. XIV du traité précité, éd. Thiel, t. I, p. 541

[2] *Art. cit.*, p. 491.

antiochienne ont nié la transsubstantiation; leur témoignage serait encore trop isolé pour couvrir la voix de la tradition.

204. Le caractère sacrificiel de l'eucharistie est encore mieux attesté que la transsubstantiation, parce qu'il est dès l'origine explicitement affirmé.

On est bien obligé de nous accorder que depuis saint Cyprien l'eucharistie est considérée comme un sacrifice à raison de l'étroite relation qu'elle a avec le sacrifice de la croix, tellement le saint évêque est clair et précis dans sa lettre à Cæcilius au sujet de la célébration de l'eucharistie. « Qui est plus prêtre du Dieu très haut que Notre-Seigneur Jésus-Christ qui a offert un sacrifice à Dieu le Père et a offert cela même que Melchisédech avait offert, du pain et du vin, c'est-à-dire son corps et son sang ?... De même qu'on n'arrive pas à boire le vin avant que le raisin ait été foulé et pressé, ainsi nous non plus, nous ne pourrions pas boire le sang du Christ, si le Christ n'avait été auparavant foulé et pressé et s'il n'avait bu le premier au calice qu'il devait servir aux croyants...

« Si Jésus-Christ Notre-Seigneur et notre Dieu est lui-même le souverain prêtre de Dieu le Père, s'il s'est offert lui-même le premier en sacrifice au Père et a ordonné qu'on fasse cela en souvenir de lui, le prêtre qui imite ce qu'a fait le Christ et offre alors, dans l'Église, à Dieu le Père un vrai et parfait sacrifice, tient vraiment par sa fonction la place du Christ, s'il se met à offrir conformément à ce qu'il voit dans l'oblation que le Christ a faite de lui-même [1]. »

[1] *Quis magis sacerdos Dei summi quam Dominus noster Jesus Christus, qui sacrificium Deo Patri obtulit et obtulit hoc idem*

Nous allons montrer brièvement que saint Cyprien n'est pas l'auteur de cette conception de l'eucharistie sacrifice, qu'on la trouve déjà dans saint Irénée, saint Justin, saint Ignace d'Antioche, saint Clément de Rome et jusque dans les écrits du Nouveau Testament.

Saint Irénée consacre deux chapitres entiers, les chapitres XVII et XVIII du IVe livre contre les hérésies à montrer que les sacrifices de l'Ancien Testament n'étaient que l'image préfigurative et impuissante du sacrifice nouveau du Nouveau Testament. Ce sacrifice confié à l'Église seule, Notre-Seigneur l'a institué le jour où « conseillant à ses disciples d'offrir à Dieu les prémices de leurs biens créés, non pas que Dieu en eût besoin, mais afin qu'eux-mêmes ne fussent pas ingrats et sans fruits de piété, il a pris cette chose créée qu'est le pain et a rendu grâces en disant : Ceci est mon corps. Il a pris de même alors le calice, chose créée comme nous-mêmes ; il a déclaré que c'était son sang, et il nous a enseigné la nouvelle oblation du Nouveau Testament, que l'Église a reçue des apôtres et qu'elle offre dans le monde entier, au Dieu qui

quod Melchisedech obtulerat, id est panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem?... Quomodo ad potandum vinum veniri non potest nisi botrus calcetur ante et prematur, sic nec nos sanguinem Christi possemus libere, nisi Christus calcatus prius fuisset et pressus et calicem prior biberet, in quo credentibus propinaret... Si Jesus Christus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei Patris, et sacrificium Patri se ipsum primus obtulit et hoc fieri in sui commemorationem præcepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur qui id quod Christus fecit imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse... Ep. LXIII, n. 4, 7, 14, *P. L.*, t. IV, col. 376, 379, 385.

nous donne la nourriture et auquel elle présente ainsi les prémices de ses dons dans le Nouveau Testament, conformément à ce qu'avait annoncé Malachie, l'un des douze prophètes[1]. »

Le saint docteur considère le sacrifice de la messe comme un sacrifice d'oblation eucharistique. Nous verrons plus loin comment c'est bien là l'essentiel, la finalité de l'eucharistie et comment l'immolation de la victime n'est qu'un moyen vis-à-vis de cette fin. De ce moyen saint Irénée ne dit rien; on peut en être surpris, mais on n'en saurait conclure qu'à cette époque on ne connaissait pas les relations de l'eucharistie avec l'immolation et le sacrifice sanglant du Calvaire. Ces relations sont attestées par saint Justin, qui écrivait une trentaine d'années avant saint Irénée.

Saint Justin montre, lui aussi, la réalisation de la prophétie de Malachie dans l'institution et la perpétuité du sacrifice chrétien qu'est l'eucharistie; mais, tout en insistant comme saint Irénée sur le caractère d'action de grâces que revêt ce sacrifice, il rappelle que l'eucharistie est un souvenir de la passion du Christ et que nous remercions Dieu de notre rédemption aussi bien que de notre création[2].

[1] Ch. XVII, n. 5, *P. G.*, t. VII, col. 1023.

[2] « L'oblation de gâteau prescrite pour les lépreux purifiés était la figure du pain de l'eucharistie que Jésus-Christ Notre-Seigneur nous a appris à faire, ὃν ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν, en souvenir de la passion qu'il a soufferte pour ceux dont les âmes ont été purifiées de toute l'iniquité des hommes, afin que nous rendions grâces à Dieu, tant d'avoir créé le monde et tout ce qu'il y a mis pour l'homme, que de nous avoir délivrés du mal dans lequel nous sommes nés et d'avoir totalement abattu les puissances et principautés (ennemies) par celui qui s'est exposé volontairement à la souffrance. » Vient ensuite la citation de Malachie

Bien avant saint Justin, saint Clément de Rome, dans sa lettre à l'Église de Corinthe écrite vers 98, avait comparé l'autel et la liturgie des communautés chrétiennes à l'autel et aux sacrifices du temple de Jérusalem, les évêques et les diacres aux prêtres et aux lévites de l'Ancien Testament[1]. Quand, après ces comparaisons, il nous dit que l'évêque a pour fonction principale et réservée celle d'*offrir les dons*[2], il va de soi que cette offrande n'est pas une prière quelconque, mais une oblation solennelle, analogue à celle de l'Ancien Testament, faite au nom de la communauté par celui qui est qualifié pour la représenter, un sacrifice.

C'est le nom que la Didachè donnait vers la même époque à l'oblation eucharistique, réalisation de la prophétie de Malachie. « Le jour du Seigneur, réunissez-vous, rompez le pain et rendez grâces après avoir confessé vos péchés afin que votre sacrifice soit pur... Car voici la parole du Seigneur : En tout lieu, en tout temps, qu'il me soit offert un sacrifice pur, car je suis

annonçant qu'aux sacrifices juifs va être substituée l'oblation pure, prophétie que saint Justin applique « aux sacrifices, θυσιῶν, qui sont offerts en tout lieu parmi nous gentils, c'est-à-dire au pain et au breuvage de l'eucharistie ». *Dialogue avec Tryphon*, n. 41 ; voir aussi n. 117, *P. G.*, t. VI, col. 564 et 745. M. Harnack fait justement remarquer que l'expression *faire l'eucharistie*, ποιεῖν, déjà employée par Notre-Seigneur : *Faites ceci*, éveillait, chez les chrétiens de la gentilité, l'idée de l'acte rituel du sacrifice, ποιεῖν étant, dans une expression de ce genre, synonyme de θύειν. *Dogmengeschichte*, t. I, p. 231, note 1.

[1] Ire épître de Clément aux Corinthiens, c. XLI-XLIV, *P. G.*, t. I, col. 289-299.

[2] « Notre péché ne sera pas petit, si nous chassons de l'épiscopat ceux qui ont offert les dons dignement et sans reproche. » *Op. cit.*, c. XLIV.

un grand roi, dit le Seigneur, et mon nom est admirable parmi les nations[1]. »

205. Les écrits du nouveau Testament n'appellent pas l'eucharistie un sacrifice, mais c'est bien à leurs récits, aux paroles et à l'action du Maître que ces récits

[1] Ch. xiv. La prophétie, qui est citée pour la première fois ici comme annonce du sacrifice eucharistique, est empruntée au ch. i de Malachie, ℣. 11-14. Voici quelques extraits du long et savant commentaire que donne de cette prophétie M. Van Hoonacker : « La parole du ℣. 11 ne peut se comprendre que comme une caractéristique du culte divin propre à l'ère messianique. On objecte que le contexte ne permet pas de songer à des faits à venir. Le contexte oblige au contraire à interpréter le ℣. 11 comme une prophétie messianique. Il est manifeste en effet que l'*offrande pure* est conçue comme une substitution faite aux sacrifices rituels que Jahvé vient de répudier ; l'offrande pure, célébrée en tout lieu, prend la place des sacrifices souillés qui s'offraient à Jérusalem... La note d'universalité dont la diffusion du culte de Jahvé est marquée, apparaît toujours, chez les prophètes, comme distinctive de l'ère messianique. On objecte encore que la phrase même est construite au présent... Il ne suit de là qu'une chose, c'est que Malachie, contemplant, comme les autres prophètes, l'avènement de l'ère messianique d'une manière absolue, abstraction faite de toute perspective dans l'ordre du temps, a pu décrire l'objet de sa vision en s'exprimant au présent (comp. p. ex. Isaïe, vii, 14)... Il est des commentateurs comme Keil et Orelli, qui, tout en admettant la portée messianique de la proclamation du ℣. 11, estiment qu'elle doit être interprétée d'un culte purement spirituel. Mais il est clair que le sens naturel des termes employés plaide pour la notion d'un sacrifice proprement dit. Aux sacrifices *souillés et impurs* des prêtres juifs, Malachie oppose le sacrifice pur de l'ère messianique ; or ce n'était pas en leur qualité d'offrandes matérielles que les sacrifices des prêtres juifs sont représentés comme impurs. Il n'y a donc aucune raison de supposer que c'est en opposition avec la notion de l'offrande matérielle, que celle de l'ère messianique est représentée comme une offrande pure. » *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 713, 714.

nous rapportent, que se rattache l'idée que l'Église a toujours eue de l'eucharistie sacrifice. Écoutons sur ce point M. Loisy.

« Les mots *pour la rémission des péchés*, ajoutés dans Matthieu, ne font que rendre plus sensible l'idée de sacrifice expiatoire, contenue déjà dans la formule plus courte de Marc. Les mots : *ceci est mon corps* venant après la fraction du pain, et en parallélisme avec le sang répandu, ne signifient donc pas seulement que le corps de Jésus, représenté par le pain, a été livré à la mort, mais ils signifient de plus que cette mort a le caractère d'un sacrifice, tout comme les mots : *ceci est mon sang*, le sang *de l'alliance répandu pour plusieurs*, ne signifient pas seulement que le sang du Sauveur représenté par le vin sera bientôt versé par ses bourreaux, mais que ce sang a été répandu par une immolation véritable. La fraction du pain et le vin dans la coupe figurent ce sacrifice, en sorte que les paroles évangéliques, prises dans leur sens naturel, renferment ce que la tradition chrétienne n'a pas cessé d'y trouver, la notion de sacrifice attachée à la mort de Jésus, et la commémoration de ce sacrifice dans l'eucharistie.

« Mais l'eucharistie elle-même n'est pas un simple mémorial, un pur symbole de la mort subie par Jésus et de sa vertu expiatrice ; c'est un acte rituel qui rend les fidèles participants au Christ dans sa mort ; elle ne rappelle pas seulement le sacrifice de la croix ; elle effectue la communion des fidèles entre eux et avec le Christ ; comme ils reçoivent mystiquement le corps et le sang du Sauveur, ils sont eux-mêmes en lui un seul corps, et ils sont par lui du même sang, d'un seul esprit...

« L'idée qui domine le récit de la cène dans les Synoptiques est que l'eucharistie devient la vraie Pâque des enfants de Dieu, le vrai *sang de l'alliance;* et l'eucharistie est cela parce qu'elle figure et qu'elle est, en quelque façon, le Sauveur immolé pour le salut des hommes, comme l'agneau pascal a été immolé jadis pour le salut d'Israël. L'ancienne alliance, celle d'Israël avec son Dieu, a été conclue dans le sang des animaux; la nouvelle alliance, celle des élus avec le Père qui est aux cieux, se conclut dans le sang que Jésus a répandu en mourant. Les Israélites, qui mangèrent l'agneau pascal, et qui avaient leurs portes marquées de son sang, échappèrent à la mort qui frappa tous les premiers-nés d'Égypte; les fidèles, qui communient au corps et au sang de Jésus dans l'eucharistie, reçoivent le gage de la vie éternelle[1]. »

Saint Paul, aussi bien que les synoptiques, nous présente l'eucharistie comme un sacrifice, non seulement dans le récit de la Cène, première épître aux Corinthiens, chapitre XI, mais encore dans la comparaison qu'il établit au chapitre X de cette même épître entre les sacrifices juifs et idolâtriques d'une part et l'eucharistie d'autre part.

Faut-il encore mentionner parmi les témoignages de l'eucharistie sacrifice le texte de l'épître aux Hébreux, XIII, 10 : « Nous avons un autel dont ne peuvent manger ceux qui sont au service du tabernacle? » La plupart des auteurs catholiques l'appliquent au sacri-

[1] *Les évangiles synoptiques. La cène*, IIe vol., p. 522, 523. Notons une fois de plus que M. Loisy considère le témoignage des synoptiques comme celui de la foi de l'Église primitive et non pas comme une reproduction fidèle de la pensée de Jésus.

fice de la messe; mais saint Thomas d'Aquin, Estius et tous les protestants l'expliquent en ce sens que l'autel serait la croix du Christ dont on mangerait en prenant part aux fruits du sacrifice. D'après M. Rauschen, le sens reste douteux : « Le contexte et la doctrine générale de l'épître aux Hébreux semblent indiquer qu'il s'agit ici du sacrifice de la croix; tandis que l'expression, *autel dont ne peuvent manger*, semblerait viser plutôt le sacrifice de la messe ». *Op. cit.*, p. 75. Il nous semble qu'il y a au moins une allusion indirecte au sacrifice eucharistique, par lequel on prend part, en mangeant, au sacrifice de la croix.

206. Il s'est cependant trouvé un auteur catholique, Wieland[1], pour soutenir en partie la thèse protestante, récuser tous ces témoignages et prétendre que l'Église primitive ne pensait pas que la table sur laquelle elle consacrait le pain et le vin et préparait la communion au corps et au sang de Notre-Seigneur fût l'autel d'un sacrifice proprement dit. D'après cet auteur, les premiers chrétiens n'avaient pas l'idée du sacrifice non sanglant d'un être vivant et ils ne connaissaient pas d'autres sacrifices que leurs prières et leurs vertus, ainsi qu'en témoigneraient l'épître aux Hébreux, XIII, 15 et 16[2], et les apologistes du second siècle, Athénagore[3] et saint Justin.

[1] *Mensa und Confessio*, Munich. 1906.

[2] « Par le Christ donc offrons continuellement à Dieu le sacrifice de louange. N'oubliez pas la bienfaisance et la fraternité; c'est par de tels sacrifices que Dieu est dignement honoré. » Lire aussi les chapitres IX et X où il est dit que le sacrifice du Christ est unique.

[3] « Le Créateur n'a pas besoin de sang...; pour lui le sacrifice le meilleur est que nous reconnaissions qu'il a étendu les cieux... Quand, reconnaissant que cet ouvrier conserve et gouverne

Qu'on lise attentivement les textes objectés; on y verra qu'il n'y a plus parmi les chrétiens d'immolation sanglante, qu'il n'y a plus que le sacrifice parfait de prières d'actions de grâces où la reconnaissance du souverain domaine du Créateur est accompagnée de l'hommage d'un cœur vertueux et fidèle. Mais aucun de ces textes ne nous dit que toutes les prières des chrétiens ont même valeur et qu'il ne faut pas distinguer, parmi nos prières et nos actions de grâces, l'eucharistie, l'action de grâces par excellence, celle que le maître nous *a appris à faire*, celle qui donne à toutes les autres leur valeur, parce qu'elle offre à Dieu et nous communique à nous-mêmes l'amour de Jésus immolé au Calvaire, l'amour foyer dont le rayonnement alimente la charité des cœurs chrétiens.

Si l'épître aux Hébreux nous dit d'une part que le Christ n'a été qu'une seule fois douloureusement im-

toutes choses avec la même science et le même art qu'il a tout créé, nous levons vers lui des mains pures, qu'a-t-il encore besoin d'hécatombe? Que me font des holocaustes dont Dieu n'a pas besoin : alors qu'il faut lui offrir un sacrifice non sanglant et lui rendre un culte raisonnable? » Athénagore, *Legatio pro christianis*, n. 13, *P. G.*, t. VI, col. 916. — A Tryphon qui prétend que le sacrifice dont parle Malachie est la prière des Juifs de la diaspora, saint Justin répond que cette interprétation n'est pas possible, puisque les Juifs ne sont pas partout et qu'au temps de Malachie surtout ils étaient peu répandus dans le monde ; mais avant de donner cette réponse, il fait au sujet de la prière des justes cette réflexion : « Et moi aussi je reconnais que les prières et les actions de grâces faites par les justes sont les seuls sacrifices parfaits et bien agréés de Dieu. Ce sont les seuls que les chrétiens aient appris à faire, même dans le mémorial de leur nourriture solide et liquide, dans lequel ils font mémoire aussi de la passion qu'a soufferte pour eux le Fils de Dieu. » S. Justin, *Dialogue avec Tryphon*, n. 117, *P. G.*, t. VI, col. 745.

molé et que ce sacrifice a suffi pour mériter la rémission de tous les péchés, elle nous dit d'autre part que ce même Christ est prêtre éternel, que c'est par lui seulement que nous pouvons offrir le sacrifice de louange, que nous mangeons de son autel, et elle nous prépare à reconnaître ainsi la valeur spéciale du rite eucharistique qui nous associe étroitement au Christ, dans l'offrande continue qu'il fait à son Père des mérites acquis par l'unique immolation du Calvaire. Origène, qui cite l'épître aux Hébreux pour rappeler que le sacrifice de la croix est unique [1], n'en affirme pas moins le caractère propitiatoire du sacrifice eucharistique [2].

Le silence d'Athénagore ne saurait être interprété dans le sens d'une négation. On en sait les raisons. L'apologiste, soucieux de donner du christianisme une présentation rationnelle, a évité le plus possible de parler de ses mystères ; et, ne voulant point exposer longuement le mystère de l'eucharistie, il devait d'autant plus le passer sous silence qu'il avait à repousser l'accusation de festin de Thyeste auquel ce mystère donnait prétexte.

Quant à saint Justin, non seulement il ne nie pas, mais il affirme. Dans le texte même qu'on nous objecte il distingue des autres prières « le mémorial de la nourriture solide et liquide et de la passion » ; c'est à ce mémorial, c'est *à l'eucharistie du pain et du vin* et non pas à une action de grâces quelconque qu'il applique la prophétie de Malachie sur le sacrifice des

[1] Homélie IX *sur le Lévitique*, n. 2, *P. G.*, t. XII, col. 509.

[2] Homélie précitée, n. 10, col. 523, et homélie XIII, n. 3, col. 547.

temps nouveaux. « Ceux qui, au nom du Fils, offrent à Dieu les sacrifices prescrits par Jésus-Christ, c'est-à-dire les sacrifices offerts en tous les pays de la terre par les chrétiens, *dans l'eucharistie du pain et du vin*, voilà ceux dont Dieu, dans la prophétie, témoigne qu'ils lui sont agréables [1]. »

Saint Justin, comme la Didachè, comme saint Irénée, comme Origène, comme toute l'Église primitive, voyait dans l'eucharistie une action de grâces spéciale qui, à raison de l'offrande des dons consacrés, méritait plus que toute autre prière le nom de sacrifice et qui était au culte chrétien ce que les sacrifices anciens étaient au culte juif. Nous accorderons volontiers, après cela, que ces premiers Pères n'avaient pas la notion précise et théologique de l'immolation mystique et non sanglante telle que nous l'exposerons tout à l'heure ; mais pour être plus confuse, leur idée de l'eucharistie sacrifice n'en était pas moins vraie et ne leur était pas moins chère que celle de la présence réelle et de la conversion merveilleuse du pain et du vin au corps et au sang de Notre-Seigneur.

Nous croyons avoir montré qu'en enseignant ces trois vérités l'Église du xxe siècle n'a pas renié ou faussé le témoignage de l'Église primitive, il nous reste à dire comment cet enseignement, si mystérieux qu'il soit, n'est pas en contradiction avec les données de la raison.

[1] *Dialogue avec Tryphon, loc. cit.* Voir aussi le n. 41 déjà cité, p. 210, note 2.

II. — Le dogme et la raison

207. La plupart des objections courantes qu'on soulève contre le dogme de l'eucharistie ne s'adressent qu'aux idées fausses qu'on s'en fait. Elles tomberont d'elles-mêmes dès que nous aurons exposé la doctrine catholique dont nous empruntons le sommaire au catéchisme du concile de Trente, IIe partie, c. XXV-XLIV.

« Il y a trois choses souverainement admirables et dignes de considérations que la foi catholique, sans aucune limitation, croit et confesse être opérées par les paroles de la conversion.

« La première est que le vrai corps du Christ Seigneur, celui-là même qui est né de la Vierge et trône dans les cieux à la droite du Père, est contenu dans ce sacrement.

« La deuxième est que, dans ce sacrement, il ne reste rien de la substance des éléments, quoique rien ne puisse paraître plus étrange aux sens et plus éloigné de ce qu'ils nous disent.

« La troisième, facile conséquence des deux autres, et clairement exprimée dans les paroles de la consécration, est que les accidents, qui tombent sous les yeux ou sont perçus par les autres sens, existent sans sujet d'une manière admirable et inexplicable... » (c. XXV.)

Quant à la première merveille, « les pasteurs doivent expliquer que ce sacrement contient non seulement le vrai corps du Christ avec tout ce qui appartient à la vérité de ce corps, comme les os et les nerfs, mais

le Christ tout entier..., car, puisque dans le ciel toute l'humanité est unie à la divinité dans une seule et même personne et hypostase, il est défendu de penser que le corps contenu dans le sacrement soit séparé de la divinité » (c. xxx).

Le catéchisme explique ensuite qu'en vertu des paroles de la consécration il n'y aurait que le corps du Christ sous l'espèce du pain, le sang sous l'espèce du vin, que c'est en vertu seulement de l'unité indissoluble du Christ glorifié qu'il est tout entier présent sous chaque espèce, que la consécration sous les deux espèces a été légitimement instituée pour mieux représenter la mort du Christ et mieux symboliser l'alimentation parfaite, nourriture et breuvage qu'est pour nous ce sacrement. Puis il en vient à l'exposé de la seconde merveille.

« Et maintenant, quant à la seconde merveille proposée, on enseignera que la substance du pain et du vin ne reste nullement dans le sacrement après la consécration. Bien que ceci puisse exciter au plus haut point notre étonnement, c'est une vérité nécessairement liée avec ce qui a été précédemment démontré.

« En effet, si le vrai corps du Christ se trouve après la consécration sous l'apparence du pain et du vin, alors qu'il n'y était pas auparavant, cela n'a pu se faire que par changement de lieu, ou par création, ou par conversion d'une autre chose en ce même corps. Mais il est constant que le corps du Christ n'a pu devenir présent dans le sacrement en passant d'un lieu dans un autre, il arriverait ainsi qu'il quitterait le ciel car rien n'est mû de mouvement local sans quitter son lieu de départ. Une création du corps du Christ est encore

moins croyable et on peut à peine y songer; reste donc que le corps du Seigneur soit dans le sacrement parce que le pain a été converti en ce corps. C'est pourquoi il est nécessaire qu'il ne reste rien de la substance du pain...

« Qu'on enseigne ensuite que le Christ Seigneur n'est pas dans ce sacrement comme dans un lieu; le lieu en effet atteint les choses en tant qu'elles ont quelque étendue. Mais le Christ Seigneur n'est pas dans le sacrement en tant que grand ou petit, ce qui appartient à la quantité, mais en tant que substance. Car la substance du pain est convertie en la substance du Christ et non point en sa grandeur ou quantité. Et personne ne doute que la substance de l'air ne se trouve aussi bien sous un petit que sous un grand espace. Car la substance de l'air et sa nature intégrale est nécessairement aussi bien dans une petite quantité d'air que dans une grande, et de même la nature de l'eau est tout aussi intégralement dans une fiole que dans un fleuve. Or, comme c'est de la substance du pain que le corps de Notre-Seigneur prend la place, il faut avouer qu'il est contenu dans le sacrement de la même façon que la substance du pain avant la consécration. Que cette substance y ait été sous une grande ou petite quantité, cela ne changeait rien au fait de sa présence (c. XLIII).

« Reste la troisième merveille... puisqu'il a été démontré que le corps et le sang du Seigneur sont de telle façon dans le sacrement qu'il n'y reste plus rien de la substance du pain et du vin, et puisque les accidents (du pain et du vin) ne peuvent affecter le corps et le sang du Christ, il faut bien admettre que, d'une manière qui dépasse tout l'ordre naturel, ils se sou-

tiennent eux-mêmes dans l'être sans être appuyés sur aucune autre chose. Telle a été la perpétuelle et constante doctrine de l'Église catholique » (c. XLIV).

Non, objectent les modernistes, telle n'a pas toujours été la doctrine de l'Église catholique ; cette distinction de la substance et des accidents est de la scolastique, philosophie d'Aristote et du moyen âge, étrangère à la foi des premiers siècles chrétiens qui ne philosophaient pas, aujourd'hui périmée et définitivement condamnée par le progrès des sciences et de l'humaine pensée à laquelle la foi doit continuellement s'adapter pour la vivifier.

208. Nous n'entreprendrons pas ici la défense de la philosophie scolastique ; il est bien vrai que, respectant plus que d'autres systèmes les données de sens commun qui servent à formuler les dogmes, elle est un excellent instrument de développement théologique ; mais dût-elle périr, que resteraient encore les notions de substance et d'accidents telles que les requiert le dogme catholique de l'eucharistie.

Les sens ne nous livrent-ils qu'une partie de l'être des choses ? Sous les divers phénomènes qui affectent notre sensibilité et que l'Église appelle apparences, *species*, ou accidents, y a-t-il une réalité foncière, sous-jacente, source et support des phénomènes qui nous manifestent sa virtualité sans nous dévoiler sa constitution intime ? Les hommes qui ne philosophent pas ont toujours répondu oui, et ceux qui philosophent répondent encore oui aujourd'hui, même ceux qu'on nous oppose, puisqu'ils distinguent entre phénomènes et noumènes, entre les apparences et le fond des choses. Jusqu'ici, pas de désaccord réel, rien que des différences de langage.

Le désaccord commence et s'affirme sur la question de la nature de la réalité foncière et de ses relations avec les apparences. Les différents systèmes de philosophie panthéiste affirment qu'il n'y a qu'une seule réalité foncière, un seul noumène, source unique, partout identique et mystérieuse, des phénomènes groupés par la conscience intellectuelle autour de centres divers que nous appelons substances. Ces substances sont de pures créations de notre pensée, des points de repère utiles pour l'ordonnance de nos impressions, mais n'ont point d'objectivité. De telles affirmations, sous quelque forme qu'elles se présentent, sont en opposition irréductible avec notre dogme eucharistique, mais aussi avec toute religion et avec les données les plus élémentaires de la philosophie naturelle. A cette façon de concevoir les choses, la foi catholique ne saurait s'adapter; mais elle peut s'arranger de tous les systèmes qui admettent la diversité des substances créées et une distinction suffisante entre ces substances et leurs apparences sensibles pour que, celles-là changeant, celles-ci puissent demeurer. Descartes et Leibniz, qui n'admettent point la théorie scolastique de la substance et des accidents, ont pu interpréter la transsubstantiation en fonction de leurs systèmes. A leur interprétation nous préférons de beaucoup celle de saint Thomas que nous croyons la seule vraie ; mais nous ne l'imposons pas. Bien plus, le désaccord des philosophes sur les notions de substance et d'accident n'est point pour nous déplaire ; il permet de rappeler à la modestie ceux qui opposent au dogme de la transsubstantiation des impossibilités dont ils prétendent bien à tort avoir l'évidence, alors

que notre connaissance de l'être intime des choses est si obscure et si hésitante.

209. En face du mystère de la transsubstantiation, il faut nous rappeler cette imperfection de notre connaissance et le mystère que nous trouvons déjà au fond des transformations naturelles. Quand nous avons dit que le pain que nous mangeons devient notre chair, nous avons constaté un fait sans en expliquer le comment. Nous restons toujours à la superficie du phénomène quand nous avons ajouté que nos cellules vivantes se sont assimilé le carbone, l'hydrogène et l'azote du pain. Si l'analyse chimique retrouve pareillement du carbone, de l'hydrogène et de l'azote quand elle dissout le composé pain et le composé chair humaine, elle ne nous dit rien sur la nature de la force mystérieuse qui, d'éléments semblables, quand ils sont à l'état séparé, fait et garde des combinaisons à propriétés si diverses que celles du pain et de la cellule vivante.

La métaphysique de saint Thomas, laissant à la science expérimentale le soin de discuter les hypothèses, les lois générales qui expliquent le mieux la succession des phénomènes particuliers, va plus au fond des choses et essaie de nous dire tout ce que nous pouvons savoir de leur être intime. De la perpétuelle et universelle convertibilité des substances corporelles, elle déduit la notion d'un principe commun à tous les corps, la *matière première*, pure puissance d'être, incapable d'exister à l'état isolé, mais d'une capacité de réalisation si étendue que cette capacité n'est jamais épuisée par les divers principes actifs d'être et d'unité qu'on appelle *formes*

substantielles et sous lesquels la *matière première* est successivement réalisée.

Dans tous les changements possibles sous l'action des agents créés, cette *matière première* demeure intacte, toujours identique à elle-même en sa constitution foncière de puissance d'être. De là vient que nous ne pouvons rien anéantir. De là vient aussi que, selon l'axiome de l'école, toute corruption est une génération, *corruptio unius generatio alterius*, toute destruction, une éclosion de réalités nouvelles, soit que la *matière première* du composé détruit devienne corps nouveau sous des formes distinctes et autonomes, l'hydrogène et l'oxygène devenant eau ou réciproquement, soit qu'entrant sous la mouvance d'une *forme substantielle* déjà vivante elle augmente par nutrition la quantité et l'activité du composé préexistant.

Mais ces conditions particulières des conversions naturelles tiennent à l'inconvertibilité de la *matière première* sous l'action impuissante des agents créés ; elles ne sont pas impliquées dans l'idée de conversion dont elles empêchent la réalisation plénière. De ce que les agents créés ne peuvent réaliser le phénomène de production totale de l'être, de ce qu'ils ont toujours besoin pour agir d'une matière préexistante à laquelle ils ne peuvent donner que de nouveaux modes d'être, il ne s'ensuit pas que la puissance infinie de Dieu ne puisse produire tout l'être, faire de rien, créer. Ce mode d'action dépasse nos conceptions, mais l'existence du monde nous oblige à l'affirmer. De même, l'impuissance des agents naturels à réaliser pleinement l'idée de conversion, à convertir tout l'être, toute une substance en une autre sub-

stance ne nous permet pas de déclarer impossible le prodige par lequel Dieu convertit tous les éléments essentiels de la substance pain, *sa matière première et sa forme substantielle*, en la matière et forme substantielle du corps du Christ. Cette conversion, que nous affirme la révélation, est prodigieuse, contraire à tous les exemples de conversion que nous livre l'expérience quotidienne, et par conséquent rebelle à toute représentation imaginative ; mais elle n'implique pas contradiction. Sans être compréhensible, elle est assez intelligible pour que nous la distinguions d'autres opérations avec lesquelles il importe de ne pas la confondre. Ces distinctions nous permettront de nous représenter avec plus de précision la présence sacramentelle de Notre-Seigneur sous les espèces eucharistiques [1].

210. La transsubstantiation, comme son nom l'indique, ne convertit que la substance et laisse intacts les accidents. Ces accidents, et en particulier la quantité, masse et étendue, soutenus dans l'être par l'action de Dieu, qui peut faire miraculeusement sans intermédiaire ce qu'elle faisait par la substance, gardent toutes leurs propriétés, y compris cette relation de contenant à contenu qui permet aux apparences du pain et du vin, à leur quantité dimensive, de nous manifester la présence de la substance qu'ils contiennent, d'en orienter l'action vers tel point de l'espace et du temps et d'objectiver les appellations démonstratives

[1] A qui désirerait lire en français un exposé théologique plus précis encore et par conséquent plus technique, nous signalons l'article du P. Gillet, O. P., *Les harmonies de la transsubstantiation*, 1er article, dans la *Revue des sciences phil. et théol.*, janvier 1914, p. 51-81. Lire tout spécialement les p. 76-78.

de la réalité individualisée par ces déterminations : Ceci, cela.

Cette relation de contenu vis-à-vis des espèces eucharistiques et par conséquent de présence au point du temps et de l'espace déterminé par la quantité dimensive du pain est tout l'apport de la conversion sacramentelle au corps du Christ. Si le corps du Christ n'était pas préexistant, la conversion ferait qu'il existât et qu'il fût là où était le pain, tout comme la conversion de l'hydrogène et de l'oxygène en eau fait que l'eau existe et qu'elle soit là où étaient renfermés les gaz avant la combinaison ; mais la transsubstantiation ne peut faire que le corps préexistant du Christ soit, elle lui apporte seulement une nouvelle raison d'être ce qu'il était déjà et, en plus, une relation de présence qu'il n'avait pas et qui dépend de cette nouvelle raison d'être et de son maintien.

La préexistence du corps du Christ localisé dans le ciel ne met pas d'obstacle à l'acquisition de cette nouvelle relation. Elle en mettrait, si la transsubstantiation était une absorption de substance du pain par mode de nutrition ; mais la transsubstantiation et la nutrition sont deux opérations tout à fait distinctes. Dans la nutrition, le corps transformé l'est peu à peu, par une action qui va de l'extérieur à l'intérieur, n'atteint la substance qu'à travers les accidents et exige par conséquent au préalable la juxtaposition quantitative et locale du vivant et de l'aliment qu'il s'assimile, et dont il ajoute la matière première à sa propre matière. Dans la transsubstantiation, au contraire, la conversion du pain au corps du Christ se fait par l'intérieur. Dieu qui, dans l'unité de son action créatrice et conservatrice, tient à la fois par le

fond de l'être les deux substances pain et corps du Christ, fait que l'une devienne l'autre sans avoir besoin de juxtaposer leur quantité, puisque cette conversion ne comporte aucune action réciproque des accidents, et sans que le corps du Christ soit augmenté, puisque la conversion substantielle est totale et non point partielle comme dans la nutrition.

Établie en fonction d'une conversion substantielle totale, mais qui n'atteint pas les accidents, la relation de contenu à contenant, du corps du Christ aux espèces sacramentelles, présente, à ce titre, certaines particularités qu'il importe de signaler et que les théologiens résument en un mot, quand ils disent que le Christ est présent dans l'hostie, à la façon qui convient aux substances, *ad modum substantiæ*.

211. C'est cette expression qu'il nous faut expliquer. Elle suppose un esprit affranchi de la servitude des images et bien convaincu de cette vérité primordiale de philosophie que notre connaissance imaginative des phénomènes perçus ou perceptibles par la sensibilité n'épuise pas toute la vérité de la réalité nouménale et que, de cette réalité sous-jacente aux phénomènes sensibles, notre intelligence peut deviner et dire quelque chose.

De ce que les êtres matériels ne sont point imaginables sans étendue ni quantité, nous sommes fortement inclinés à penser avec Descartes que l'étendue est partie constituante de leur substance. Pour nous déprendre de cette illusion de l'image, réfléchissons à ce fait que la quantité des corps peut être modifiée sans que leur substance le soit, la pierre restant substantiellement pierre, qu'elle soit grosse ou petite; considérons encore cet autre fait que les deux idées

de substance et de quantité sont totalement distinctes, la quantité étant ce par quoi un être est susceptible de dimension, la substance étant la réalité à laquelle il convient d'être le sujet foncier des accidents, d'exister en elle-même [1] et de n'avoir pas besoin du support d'un sujet créé qu'elle modifierait sans le constituer. Aristote a raison. Des réalités, dont les concepts sont si nettement distincts et dont l'une peut être modifiée sans que l'autre soit changée, ne sont pas des réalités identiques. Nous ne devons donc pas être surpris que, par la toute-puissance de Dieu, elles soient séparables et, de fait, séparées dans le sacrement d'eucharistie.

Mais le principe substantiel du corps, considéré indépendamment de la quantité, échappe aussi bien que les substances spirituelles aux lois de l'étendue et en particulier à ce mode de localisation, par coextension des surfaces, qui juxtapose contenu et contenant de façon que telle partie du contenu corresponde à telle partie du contenant, sans que jamais on puisse établir le contact simultané de plusieurs points d'un des deux corps avec un seul et même point de l'autre. Ce mode de présence, que les scolastiques appellent *localisation circumscriptive*, est le seul possible toutes les fois qu'un être corporel est en relation avec un autre par le contact de sa quantité.

Qu'on supprime cet intermédiaire de la quantité et nous avons le mode de présence substantielle, celui de l'âme présente en nous non pas à la façon d'un

[1] *In se* et non pas *a se*, en elle-même et non point par elle-même, indépendamment de l'influx continu de la cause première qui la pose et la conserve dans l'être.

point central rayonnant sur tout le corps (l'image du point principe imaginatif de la quantité est très défectueuse pour représenter une réalité qui n'est point d'ordre quantitatif), mais à la manière d'une force enveloppant et pénétrant toutes et chacune des parties du corps. C'est dans cette direction que nous devons chercher la représentation analogique que nous pouvons nous faire de la présence eucharistique.

212. Effet d'une transsubstantiation, la relation mystérieuse, qui unit les accidents du pain à la substance du Christ, s'établit sans passer par l'intermédiaire de la quantité du corps glorieux de Jésus et sans que la quantité de l'hostie affecte et modifie ce même corps à la façon dont l'accident modifie son sujet. Voici les conséquences d'une relation ainsi établie. Parce que la quantité du corps du Christ ne s'interpose pas entre sa substance et l'hostie consacrée et parce que cette même substance ne devient pas le sujet de l'étendue de l'hostie, il n'y a pas coextension des différentes parties du corps du Christ aux différents points de l'étendue de l'hostie et de l'espace par elle occupé, mais présence de toute la substance du Christ à tous et à chacun de ces différents points, à la façon dont notre âme est présente à tous et à chacun des éléments de notre corps, ou, pour prendre une comparaison plus expressive, à la façon dont la force qui emporte un obus est présente à toutes et à chacune de ses molécules. Que l'obus éclate, la poussée primitive continuera d'en emporter les morceaux comme elle emportait le tout ; qu'on brise l'hostie, chaque fragment gardera vis-à-vis du corps glorieux du Christ la relation de contenant à contenu qu'avait toute l'hostie.

A ce titre, la présence eucharistique se rapproche du mode de présence des substances spirituelles dans les corps qu'elles animent ou qu'elles meuvent, mais elle en diffère essentiellement en ceci que, n'étant pas fondée sur une action du corps du Christ mouvant ou animant les parcelles consacrées, elle n'est pas définie et limitée par les limites de la vertu opérative de ce corps, mais capable d'une extension et d'une multiplication aussi indéfinies que la multiplication des consécrations possibles à la toute-puissance de Dieu.

A la présence eucharistique ainsi entendue, on ne peut plus objecter l'impossibilité ou l'inconvenance de prétendues translations, multilocations, condensations ou déformations du corps du Christ, thème habituel de toutes les difficultés qu'on oppose à notre foi sur ce point. Le corps glorieux de Notre-Seigneur garde sans changement sa forme et sa situation au ciel, tandis que sans cesse disparaissent et se renouvellent les multiples relations de contenance qu'acquièrent et que perdent tour à tour les hosties incessamment consacrées et consommées sur la terre. Cette modification perpétuelle des relations de présence eucharistique ne met dans l'être même du Christ aucune variation réelle.

La relation de présence eucharistique peut être en effet considérée comme appartenant aux relations réelles fondées sur le changement d'un seul des deux termes; telle est la relation de notre intelligence à son objet, celle de la créature au Créateur. Le monde n'a pas changé sous le premier regard humain qui l'a contemplé, et cependant il est devenu réellement présent à l'intelligence humaine ; tout comme Dieu est devenu réellement présent au monde qu'il a créé

sans cependant s'être lui-même modifié. La relation réelle d'habitation de l'Esprit-Saint dans l'âme du juste disparaît au moment du péché mortel, reparaît à l'instant de la conversion sans que l'Esprit-Saint lui-même soit atteint par ces changements. Ainsi en va-t-il de la relation de présence eucharistique, le changement, qui conditionne son apparition ou sa disparition, ne s'opère pas dans le Christ, mais tout entier dans le pain et le vin que l'on consacre ou dans les espèces sacramentelles que l'on consomme[1].

Pour avoir écarté les objections qu'on fait habituellement à notre dogme eucharistique, nous n'avons pas la prétention d'en avoir expliqué le mystère. Ce mystère, dégagé des contradictions apparentes dont le chargent des exposés trop imaginatifs et inexacts, nous le confessons et l'adorons simplement sur la parole du Maître, moins surpris de ne pas le comprendre que soucieux de profiter de la vie qu'il nous offre.

[1] *Ne turberis, cum audis nihil accedere corpori Christi nisi denominationem extrinsecam, quasi hoc tolleret realitatem præsentiæ. Præsentia enim est de genere conjunctionum vel habitudinum ad aliquid extrinsecum ; et ideo, ut aliquid incipiat esse realiter præsens ubi prius non erat, satis est ut sit realis mutatio, vel in ipsomet, vel in aliquo alio quod incipit novo modo se habere ad ipsum. Nam et Deus fit de novo præsens in creatura, non per mutationem sui, sed per hoc quod creatura incipit esse ; et verbum de novo factum est caro, non per mutationem sui, sed per assumptionem humanæ naturæ ad ipsum ; et Spiritus Sanctus de novo animam justi inhabitat, non per mutationem sui, sed per hoc quod anima ornatur gratia qua prius carebat. Simili igitur modo, corpus Christi de novo fit realiter præsens in sacramento, non per mutationem sui, sed per mutationem panis, cujus species remanentes incipiunt vi transsubstantiationis ipsum continere.* Em. card. Billot, *De Ecclesiæ sacramentis*, t. I, *De eucharistia*, thesis

213. Bien moins mystérieux est le dogme de l'eucharistie sacrifice. Pour le rejeter au nom de la raison, il faut identifier le sacrifice avec l'immolation réelle de la victime. Nous avouons volontiers, qu'une fois cette identification acceptée, il devient difficile de montrer comment la messe est vraiment un sacrifice.

Préoccupés de mieux manifester la réalité du sacrifice eucharistique définie au concile de Trente, un certain nombre de théologiens, venus après le concile, ont pensé qu'ils devaient chercher dans la messe elle-même une immolation réelle et ont cru la trouver, soit dans la communion, soit dans l'état de présence voilée du Christ sous les humbles apparences du pain et du vin.

La communion est bien la destruction de l'être sacramentel du Christ, mais elle l'est au profit des fidèles et non par manière d'hommage au Créateur. Complément du sacrifice, elle le présuppose et n'en saurait constituer l'essence.

XXXIX, p. 380. Nous devons noter que Cajétan est plus hésitant sur cette question difficile. Voici ce qu'il écrit : *An sacramentalis conversionis mutatio inferat in utroque extremo relationes reales continentiæ activæ et passivæ ; vel solum ex parte corporis Christi sit relatio realis ad species, qua continetur sub speciebus, et per hoc denominantur species continere corpus Christi quia continetur corpus Christi sub illis : vel in speciebus ipsis realis continentiæ relatio ad corpus Christi consurgit ; ex qua corpus Christi cointelligitur referri ad species ut contentum ad continens, non quia ipsum referatur ad species, sed quia species referuntur ad ipsum, sicut Deus realiter dicitur Dominus creaturæ non quia ipse referatur ad creaturam servam, sed quia creatura refertur ad ipsum : — non facile dixerim : quia ignotus est modus quo corpus Christi continetur sub specie panis. — Commentarium in IIIam*, q. LXXV, a. 2, n. 11.

La présence du Christ sous les espèces du pain et du vin, si voilée qu'elle soit, n'est pas pour son humanité une diminution réelle, mais, au contraire, l'acquisition d'un nouveau mode d'être et d'action. Ici encore, pas d'immolation. Mais est-il bien vrai que la messe ne puisse être un sacrifice réel, si on n'y trouve pas d'immolation réelle?

Le sacrifice est toujours un signe et n'est pas essentiellement une occision. L'immolation serait simple tuerie si elle n'était pas le signe du sacrifice intérieur, de l'abandon sincère que nous faisons de notre vouloir et de tout notre être au Dieu créateur dont nous reconnaissons le souverain domaine. Ce signe doit être de lui-même expressif et non pas purement conventionnel, afin qu'il ait de quoi frapper les sens et favoriser, par cette impression sensible, le développement du sentiment d'adoration qu'il doit exprimer et éveiller ; mais sa signification doit être consacrée par l'autorité religieuse, à laquelle il appartient de choisir, entre les divers signes capables d'exprimer l'adoration, celui ou ceux qui deviendront pour tous le rite central du culte public. Nous exprimons ces différents caractères essentiels du sacrifice en le définissant : *une cérémonie symbolique naturellement et socialement expressive du culte d'adoration qui n'est dû qu'à Dieu.*

Sous la loi de nature et sous la loi juive, tous les sacrifices consistaient dans l'offrande d'une réalité sensible, offrande consommée par la destruction de cette réalité, effusion du vin, manducation religieuse ou combustion du pain, des prémices ou des victimes animales. Pour attester que tout en ce monde appartient d'abord à Dieu, l'homme prenait parmi ses

biens ce qu'il avait de meilleur, le soustrayait à tout usage profane, le consacrait, soit en le détruisant purement et simplement, soit en l'affectant à un service exclusivement religieux, nourriture des prêtres ou repas rituel. Pour affirmer sa volonté de réparer le péché par lequel il avait mérité la mort, le pécheur prenait un vivant qui lui appartînt et l'immolait en témoignage de la religieuse soumission avec laquelle lui-même accepterait la souffrance et la mort en expiation de ses fautes quand et comme le voudrait le Dieu qu'il avait offensé et dont il voulait, par cet hommage, reconquérir l'amitié.

Que la messe, dans le Nouveau Testament, soit un rite sacrificiel de même signification et de plus de valeur, c'est ce qu'il ne nous sera pas difficile de montrer. Elle contient d'abord un élément identique à quelques-uns des sacrifices anciens, l'offrande du pain et du vin, offrande consommée par la transsubstantiation de ce pain et de ce vin au corps et au sang de Notre-Seigneur, offrande rituelle très significative de la fin du sacrifice, de la transformation des fidèles en Jésus-Christ, très significative aussi du don total que nous entendons faire de tout ce qui nous appartient en consacrant à Dieu les prémices du double élément solide et liquide de notre nourriture, comme disaient les anciens Pères.

Cette offrande, sur laquelle les premiers Pères et la liturgie insistent plus que nos théologiens modernes, est partie intégrante du sacrifice de la messe, elle n'est cependant que la préparation nécessaire de l'acte essentiel de ce sacrifice, de la consécration.

Rentré en gloire après l'immolation réelle et sanglante du Calvaire, Jésus ne pouvait plus être soumis

à un nouveau crucifiement. Il n'en était d'ailleurs plus besoin. La victime du Calvaire continuant l'acte d'amour qui lui avait fait donner tout son sang pour la cause de la vérité était à ce seul titre un avocat perpétuel, *semper interpellans pro nobis*, suffisamment puissant pour que le Père couvrît de sa miséricordieuse bienveillance le monde pécheur d'où était sorti l'acte d'amour infini exprimé dans la dernière parole de Jésus : « En vos mains, Seigneur, je remets mon âme ». Mais si la justice divine n'avait plus besoin d'un nouvel holocauste pour pardonner au monde, les hommes avaient toujours besoin d'un rite sacrificiel qu'ils pussent répéter pour redire et éveiller efficacement chaque jour en leurs âmes les sentiments de sacrifice intérieur par lequel ils entrent en communion avec la divine victime et lui permettent ainsi d'offrir au Père, non pas seulement son hommage personnel, mais celui de chacune des âmes rachetées par son immolation. Ce rite sacrificiel, nécessaire à notre vie religieuse et à l'application des mérites du Calvaire, c'est la messe.

La victime de la messe, c'est Jésus crucifié. Son prêtre principal, c'est encore Jésus, car le prêtre de la terre n'est que l'instrument du Christ qui s'offre sur l'autel comme autrefois au Calvaire ; mais l'immolation, qui constitue ce nouveau sacrifice, n'est plus une immolation réelle, c'est une immolation mystique, une immolation représentative de l'immolation réelle du Calvaire, la représentation du Christ à l'état de mort, par la consécration séparée du pain en son corps et du vin en son sang. Cette immolation mystique est la seule possible, puisque le Christ est impassible ; c'est la seule qui puisse constituer un

rite sacrificiel avec le Christ pour victime, puisque le Christ n'étant pas visible en lui-même, mais seulement sous les apparences, l'acte sacrificiel, pour être sensible, doit s'accomplir sous les apparences ou espèces eucharistiques.

Enfin cette immolation mystique, instituée par l'autorité du Christ, est suffisante. Elle est suffisante parce qu'elle est étroitement liée comme effet et comme signe à l'acte très réel d'offrande que la volonté du Christ a posé au Calvaire et qui se renouvelle sur l'autel, suffisante aussi parce que, pour tous ceux qui croient à son institution divine et à la réalité du sacrifice du Calvaire, elle est bien un rite de par lui-même et socialement expressif de l'hommage d'adoration que nous ne devons qu'à Dieu et que nous ne pouvons lui rendre qu'en union avec notre Rédempteur. Telle est l'opinion de saint Thomas. « L'eucharistie est sacrifice, et vrai sacrifice, en tant que ce sacrement est la représentation de la passion dans laquelle le Christ s'est offert à Dieu comme victime [1]. »

[1] *In quantum in hoc sacramento repræsentatur passio Christi, quia Christus obtulit se hostiam Deo, ut dicitur Ephes. V., habet rationem sacrificii.* — *Sum. theol.*, IIIª, q. LXXIX, a. 7. Voir aussi q. LXXXIII, a. 1, *Utrum in hoc sacramento Christus immoletur?* — Jean de Saint-Thomas, commentant cet article, écrit : *Sicut antiqua sacrificia erant repræsentativa passionis Christi : quia omnia in figura contingebant illis ; et tamen vera et propria sacrificia erant ; ergo bene stat, quod eucharistia offeratur in memoriam sacrificii crucis, et tamen in se sit sacrificium secundum ordinem Melchisedech. Et similiter dicitur immolatio, non quidem cruenta et realis, sed mystica, quatenus sanguis ponitur seorsum in speciebus vini, et corpus seorsum a sanguine in speciebus panis.* — *Cursus theologicus*, t. IX, *De sacramentis*, qu. LXXXIII, disp. XXXII, a. 2, n. 29.

La communion achève l'assimilation de notre messe aux sacrifices anciens souvent terminés par des repas rituels et nous apporte, avec une union plus intime à Jésus notre victime, la force de réaliser le sacrifice intérieur que nous promettons. Merveilleux sont les effets de cette communion sacrificielle faite souvent et en bonnes conditions. Nous regrettons de ne pouvoir nous étendre plus longuement sur ce sujet. Les légions d'apôtres vierges que l'Église catholique envoie dans toutes les parties du monde sont une des plus éloquentes manifestations de cette force vivifiante du pain eucharistique, grâce auquel tant d'âmes peuvent répéter le défi de saint Paul : « Qui donc nous séparera de la charité du Christ ? »

Fort de la vie que lui apporte l'eucharistie, le chrétien a en effet de quoi résister à toutes les tentations de la nature et du démon ; mais si rien ne peut lui enlever malgré lui la charité, il lui est toujours loisible d'y renoncer, et l'expérience nous apprend qu'à côté des fidèles qui trouvent dans la communion l'aliment d'une vie surnaturelle toujours croissante, il en est beaucoup d'autres qui n'usent pas de la force qui leur est offerte et tombent dans le péché. Jésus l'avait prévu ; il savait bien qu'il y aurait parmi les siens nombre d'enfants prodigues ; c'est à leur usage qu'il a institué le sacrement de pénitence.

CHAPITRE V

LES SACREMENTS (*suite*)

La Pénitence

214. *Définitions du concile de Trente.* — 215. *Les objections.* — I. LE SACREMENT DE PÉNITENCE ET L'HISTOIRE. 216. *Les variations de la discipline pénitentielle n'ont pas atteint les éléments essentiels du sacrement.* — 217. *Au début, pas de confession des péchés véniels.* — 218. *Imprécision dans l'estimation de ce qui est péché mortel.* — 219. *Péchés soumis, au* IVe *siècle, à la pénitence ecclésiastique.* — 220. *Cette pénitence comporte rarement une confession publique et toujours une confession auriculaire secrète : témoignages de Tertullien, Origène, saint Cyprien, saint Augustin.* — 221. *Pratique de saint Ambroise et de l'Église romaine.* — 222. *La satisfaction pour les fautes secrètement confessées était tout d'abord publique.* — 223. *La pénitence totalement secrète, qui existe probablement déjà au* V^e^ *siècle, devient assez vite règle générale pour les péchés secrets.* — 224. *Les relaps n'étaient pas, dans les premiers siècles, admis une seconde fois à la pénitence si ce n'est au moment de la mort.* — 225. *C'est encore au* V^e^ *siècle qu'on commence à réitérer l'absolution.* — 226. *L'adoucissement de la pénitence en rend l'usage plus fréquent même pour les péchés véniels.* — 227. *Cet usage fréquent de la confession développe la science morale des confesseurs et la conscience des fidèles.* — 228. *Il permet la promulgation de la loi positive de la confession pascale.* — 229. *Les pécheurs, déchargés de la pénitence publique, ne se plaignent plus que de la confession.* — 230. *Les docteurs du moyen âge en prouvent facilement l'obligation par l'autorité de la tradition.* — 231. *Gratien et la confession.* — 232. *Hésitations sur les arguments scripturaires.* — 233. *Les textes cités par saint Thomas et le concile de Trente sont bien le fondement scripturaire de l'obligation de la confession ; car ils donnent à l'Église un pouvoir*

judiciaire, — 234 *confié aux chefs responsables de la tenue morale de la communauté,* — 235. *dont l'exercice présuppose la confession obligatoire,* — 236. *et reste soumis à certaines variations disciplinaires.* — 237. *Différences et identité foncière de la pénitence actuelle et de la pénitence antique.* — II. LE SACREMENT DE PÉNITENCE ET LA RAISON. 238. *L'objection de l'inefficacité de l'absolution dans le cas du pécheur contrit et pardonné avant la confession, embarras des docteurs du moyen âge.* — 239. *Cet embarras rend témoignage à la croyance traditionnelle.* — 240. *Réponse de saint Thomas.* — 241. *Le cas opposé du pénitent qui cherche dans le sacrement une augmentation de contrition.* — 242. *Valeur morale de l'attrition.* — 243. *L'absolution du pécheur qui a l'attrition sincère, mais non souveraine.* — 244. *Noblesse de la confession.* — 245. *Ses avantages et consolations.* — 246. *Les abus de la confession.*

214. « Si quelqu'un dit que ces paroles du Seigneur Sauveur : Recevez le Saint-Esprit, les péchés seront remis à qui vous les aurez remis, retenus à qui vous les aurez retenus (Jean, xx, 22, 23), ne doivent pas s'entendre du pouvoir de retenir les péchés dans le sacrement de pénitence comme l'Église l'a compris dès le commencement ; mais qu'il en détourne le sens contre l'institution de ce sacrement pour lui faire signifier le pouvoir de prêcher l'Évangile, qu'il soit anathème.

« Si quelqu'un nie que la confession sacramentelle ait été instituée ou soit nécessaire de droit divin ; ou s'il dit que le mode de confession secrète au prêtre seul, mode observé par l'Église dès le commencement, est étranger à l'institution et à l'ordre du Christ et n'est qu'une invention purement humaine, qu'il soit anathème [1]. »

[1] Concile de Trente, sess. xiv, can. 3 et 6, *Enchir.*, n. 911 et 916 (789 et 794).

215. Voilà des définitions, nous disent protestants et modernistes, qui sont un témoignage évident de l'ignorance historique des Pères du concile de Trente. C'était bien dans le sens de la rémission des péchés par le baptême que l'Église primitive entendait le texte précité de saint Jean. Le livre d'Hermas nous est une preuve que, jusqu'au milieu du IIe siècle, l'Église n'a pas su qu'elle pouvait remettre les péchés commis après le baptême ; et quand elle a commencé à le faire, elle n'a soumis à la pénitence ecclésiastique que certains péchés énormes et publics. Saint Augustin ne s'est jamais confessé.

Au XIIe siècle, soixante ans avant le fameux concile de Latran qui imposa à tous les fidèles la confession annuelle, Gratien se demandait si la confession des péchés mortels était une condition obligatoire de pardon, et, après avoir cité toute une série de témoignages pour et contre, n'osait répondre affirmativement dans ce fameux *Decretum* qui fut longtemps le manuel de droit ecclésiastique commenté dans toutes les universités du moyen âge.

Nous voilà bien obligés, ou de nier l'histoire pour rester catholiques, ou d'abandonner les définitions du concile de Trente, en reconnaissant, avec la critique, que la confession obligatoire des péchés mortels est l'aboutissant d'une lente, mais profonde évolution de la discipline pénitentielle.

La légitimité de cette évolution et de la pratique à laquelle elle aboutit est par ailleurs rationnellement indéfendable. Impossible d'expliquer comment l'absolution du prêtre remet vraiment les péchés. Ou bien le pécheur est vraiment pénitent et alors ses péchés lui sont remis avant l'absolution, ou bien sa pénitence

intérieure est insuffisante, et alors l'absolution donnée en pareilles conditions est impuissante. Elle est même immorale. La facilité avec laquelle on donne l'absolution est un encouragement au péché. La confession, elle aussi, est immorale, soit à raison du danger de péché qui est la conséquence des relations intimes du confesseur et de ses pénitentes, soit à raison de l'ingérence abusive des prêtres dans le domaine de la conscience et de la vie privée des laïques.

La raison et l'histoire sont donc d'accord pour condamner comme abusif et contraire aux intentions de Jésus l'usage de la confession, tel qu'il s'est peu à peu acclimaté dans l'Église catholique. Tel est le verdict de l'incrédulité contemporaine; verdict réformable, nous allons le montrer en disant comment, d'une part, l'histoire de l'évolution de la discipline pénitentielle n'exclut nullement la pratique obligatoire d'une confession auriculaire dès les premiers temps de l'Église, et comment, d'autre part, cette confession auriculaire, telle qu'elle se pratique aujourd'hui et malgré certains abus, toujours possibles là où l'homme intervient, reste un moyen puissant de sanctification en parfaite harmonie avec les besoins de l'âme humaine.

I. — Le sacrement de pénitence et l'histoire

216. Nous n'entendons nullement demander à l'histoire la preuve que la pratique du sacrement de pénitence était au temps des apôtres ce qu'elle est de nos jours. Si déjà l'évolution a pu développer l'exposé du dogme, à plus forte raison n'avons-nous pas lieu d'être surpris qu'elle ait largement modifié l'usage d'un sa-

crement dont la pratique doit répondre au progrès et aux besoins divers de la conscience morale des fidèles, aux exigences, variées selon les temps, de la lutte que l'Église doit soutenir contre les influences corruptrices du monde mauvais où vivent ses enfants. Mais, au milieu de ces variations, nous reconnaîtrons immuables les éléments essentiels de notre sacrement de pénitence : contrition, confession, satisfaction, absolution, cette absolution étant conditionnée par la confession obligatoire et secrète de toutes les fautes tenues pour mortelles.

2'7. Docteurs et fidèles eurent dès le début une conscience très vive et très nette de l'idéal évangélique. Ils s'aperçurent très vite aussi que, même chez les meilleurs, il y avait beaucoup de défaillances. Évidemment toutes ces défaillances n'étaient pas d'égale gravité. Bon nombre n'étaient point totalement évitables. L'austère Tertullien lui-même le reconnaît. « A qui n'arrive-t-il pas de se mettre injustement en colère et, jusque par delà le coucher du soleil, de lever la main sur quelqu'un, de médire volontiers, de jurer à la légère, de violer un engagement, de mentir par respect humain ou par nécessité? dans les affaires, dans les devoirs d'état, dans le commerce, dans les repas, par la vue, par l'ouïe, que de tentations! Si ces fautes ne devaient pas nous être pardonnées, il n'y aurait de salut pour personne[1]. »

[1] *Cui enim non accidit, aut irasci inique et ultra solis occasum aut et manum immittere, aut facile maledicere, aut temere jurare, aut fidem pacti destruere, aut verecundia aut necessitate mentiri ? in negotiis, in officiis, in quæstu, in victu, in visu, in*

Il ne faut point négliger ces fautes sous prétexte qu'elles sont légères, mais craindre leur multiplication [1]. On les expie par les bonnes œuvres, l'aumône, le jeûne, la prière et en particulier par la récitation sincère de l'Oraison dominicale [2].

Pour les fautes vénielles, dans les premiers siècles, pas de confession. On comprend dès lors comment saint Augustin, après sa conversion et son baptême, n'a pas eu à se confesser, il n'est point surprenant que le saint évêque n'ait plus commis de fautes graves. Les fautes mortelles, celles qui faisaient perdre au fidèle son droit à la communion eucharistique, étaient les seules qu'on confessât à l'évêque ou à son délégué pour lui en demander pénitence et absolution. Mais quelles étaient les fautes considérées comme mortelles?

auditu quanta tentamur! ut si nulla sit venia istorum, nemini salus competat. — *De pudicitia*, XIX, *P. L.*, t. II, col. 1020. Il y a dans cette description certains termes qui peuvent désigner des fautes considérées aujourd'hui et à bon droit comme facilement évitables, graves et mortelles. Il est douteux que Tertullien, tout montaniste qu'il était, les ait estimées à leur juste valeur et les ait considérées comme étant à classer parmi les fautes moyennes, *modica*, *leviora*, dont il donne des exemples au ch. VII, qui ne sont rémissibles que par le pardon demandé à l'évêque auquel on doit les confesser.

[1] *Noli illa contemnere, quia minora sunt; sed tunc quia plura sunt* : ainsi s'exprime saint Augustin (*Serm.*, IX, 17, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 88), au sujet des inévitables fautes quotidiennes, dont il ne nous donne pas le catalogue.

[2] *Conversantes in bonis operibus*, *in orationibus*, *in jejuniis*, *in eleemosynis propter minuta peccata*, *et abstinendo vos a... magnis peccatis... securi dicitis in oratione: Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Habetis enim quod quotidie vobis dimittatur, qui habetis quod quotidie dimittatis.* S. Augustin, *loc. cit.*, n. 21, col. 91.

218. Saint Paul avait déclaré que certains vices fermaient aux chrétiens, qui s'y livraient, l'entrée du royaume de Dieu : « Faciles à distinguer sont les œuvres de la chair : la fornication, l'impureté, l'impudicité, la luxure, le service des idoles, les empoisonnements, les inimitiés, la discorde, la jalousie, les emportements, les querelles, l'esprit de parti, les coteries, l'envie, l'ivrognerie, les orgies et autres choses pareilles. Je vous avertis d'avance que, comme je vous l'ai déjà dit, ceux qui commettent de pareilles choses n'hériteront pas du royaume de Dieu [1]. » Mais ce texte de l'épître aux Galates, aussi bien que d'autres passages analogues des écrits de saint Paul [2], demandait à être interprété pour servir de règle pratique. Si quelques-uns des termes de cette énumération, comme la fornication, l'idolâtrie, l'empoisonnement et l'homicide, désignent des actes qui ont toujours été tenus pour péchés graves, les autres ont une signification plus vague, embrassant dans son extension des fautes de gravité fort diverses et dont quelques-unes pouvaient ne paraître exclusives du royaume de Dieu qu'à la condition d'être passées en habitude et à raison des désordres plus graves que ces habitudes entraînent.

Le commentaire, qui devait tirer des enseignements de saint Paul et du Nouveau Testament une liste complète et précise des fautes qui privent l'âme du fidèle de la grâce sanctifiante et de la charité, s'est fait longtemps attendre. Que dis-je ? il n'est pas encore achevé et ne le sera jamais. C'est au contact de

[1] Gal., v, 19-21.
[2] Ephes., v, 3, 4 ; Coloss., III, 5 ; I Cor., VI, 9, 10.

l'expérience que la morale catholique formule peu à peu ses jugements en fonction des principes évangéliques, et nos moralistes n'ont pas encore résolu tous les cas de conscience que soulèvent les relations nouvelles de la vie moderne. Quand ils les auront résolus, d'autres auront surgi. Nous ne devons donc pas être surpris de trouver de l'imprécision et des lacunes dans l'enseignement des docteurs des premiers siècles, quant à l'énumération des fautes qui devaient être tenues pour mortelles et soumises à la pénitence ecclésiastique. Les courants d'opinion populaire profitaient largement de l'imprécision de l'enseignement officiel pour apprécier avec une indulgence excessive les fautes graves auxquelles l'infirmité humaine est le plus exposée et se dispenser ainsi de recourir au remède de la pénitence, remède que l'Église administrait alors avec une rigueur dont il était facile de s'effrayer.

219. Au IVe siècle, en Cappadoce, saint Basile se plaint très amèrement que l'opinion courante ait trop restreint la liste des péchés soumis à la pénitence canonique et réclame qu'on y inscrive tous les actes signalés dans saint Paul comme excluant du royaume de Dieu [1]. Vers le même temps et dans la même région, saint Grégoire de Nysse exprime plus doucement la même plainte. Dans une épître où il donne à l'évêque de Mélitène des instructions pour le

[1] « Une très mauvaise coutume nous a induits en erreur ; elle est pour nous cause de grands maux, cette tradition toute humaine qui met à part certains péchés et accepte indifféremment tous les autres, et qui, faisant parade de s'indigner très violemment contre certaines fautes telles que le meurtre, l'adultère et autres crimes de ce genre, n'estime pas dignes de la moindre

traitement des pénitents qui viendront demander leur pardon à l'occasion des fêtes de Pâques [1], il énumère les péchés pour lesquels les fidèles doivent demander et recevoir une pénitence canonique : l'apostasie spontanée ou extorquée par les tourments, l hérésie, la magie avec ou sans péché d'apostasie, l'infidélité, l'adultère, la bestialité, la sodomie, la fornication, l'homicide volontaire ou involontaire, le vol à main armée ou sans violence, la violation des sépultures, le sacrilège ou enlèvement des objets consacrés à Dieu. Il constate avec regret que, pour les autres fautes et en particulier pour les multiples fautes d'avarice trop fréquentes parmi le clergé, l'évêque n'a d'autres moyens de les guérir que l'enseignement et les exhortations de ses discours publics [2].

A l'autre extrémité de la chrétienté, saint Pacien, évêque de Barcelone, nous représente un état analogue d'appréciation commune des fautes capitales. Il ne reconnaît comme telles que les crimes d'idolâtrie, d'homicide et de fornication qu'on pensait visés par le décret du concile de Jérusalem, tel qu'il était lu et interprété dans beaucoup d'églises occidentales.

« Il a paru bon à l'Esprit-Saint et à nous de ne point

remontrance des péchés comme la colère, l'injure, l'orgueil ou l'avarice ou d'autres semblables contre lesquels saint Paul, parlant au nom du Christ, a cependant porté la même sentence quand il a dit : Ceux qui font de telles choses sont dignes de mort. » *Sermon sur le jugement de Dieu*, n. 7, *P. G.*, t. XXXI, col. 669.

[1] *Épître canonique*, *P. G.*, t. XLV, col. 222-236.

[2] « Quant à ces fautes, puisque nos Pères n'en ont rien décrété, nous pensons qu'il nous suffit de les traiter par la parole publique de l'enseignement autant qu'il est possible, nous servant du verbe pour purger, comme des maux de plethore, les maladies de la cupidité. » *Loc. cit.*, n. 6, col. 233.

vous imposer d'autres charges que ceci : il est nécessaire que vous vous absteniez des idolothytes, du sang, et de la fornication ; vous gardant de cela, vous vous conduirez bien, adieu [1]. » Tout ce qui ne se rattache pas de près à ces trois crimes n'a besoin pour être expié que de la compensation des bonnes œuvres [2]. Toutefois ce ne sont pas seulement les actes parachevés d'idolâtrie, d'homicide et d'adultère qui sont défendus sous peine de mort spirituelle, mais l'intention de ces actes et aussi les péchés étroitement apparentés à ces fautes capitales, c'est-à-dire les fautes les plus graves que nous puissions commettre contre Dieu, contre le prochain et contre nous-mêmes [3].

A Milan, saint Ambroise ne nous donne pas la liste des fautes capitales qui doivent être confessées ; mais il qualifie de légères et ne soumet qu'à la pénitence des péchés quotidiens toutes les fautes qui ne méritent pas de pénitence publique [4].

[1] Actes, XVI, 28 et 29. Sur le texte et le sens de ce passage, voir la discussion résumée dans notre Ier volume. Appendice I, p. 337 sq.

[2] *Reliqua peccata meliorum operum compensatione curantur; hæc vero tria crimina, ut basilisci alicujus afflatus, ut veneni calix, ut lethalis arundo, metuenda sunt : non enim viliare animam sed intercipere noverunt.* — *Parænesis ad pænitentiam*, n. 4, *P. L.*, t. XIII, col. 1084.

[3] *Multi etiam animo in hæc peccata ceciderunt. Multi sanguinis rei, multi idolis mancipati, multi adulteri. Addo etiam non solas manus in homicidio plecti sed et omne consilium quod alterius animam impegit in mortem : nec eos tantum qui thura mensis adolevere profanis, sed omnem prorsus libidinem extra uxorium thorum et complexus licitos evagantem, reatu mortis astringi.* — *Loc. cit.*, n. 5.

[4] *Merito reprehenduntur qui sæpius agendam pænitentiam putant; quia luxuriantur in Christo. Nam si vere agerent pæni-*

220. Pour saint Ambroise d'ailleurs, comme pour saint Pacien et saint Grégoire, il n'y a pas que les fautes publiques pour lesquelles on doive faire publiquement pénitence, la pénitence publique est aussi l'expiation régulière des fautes mortelles secrètes. Il ne s'ensuit pas cependant que ces fautes secrètes aient dû être accusées publiquement. Le pécheur devait d'abord confesser ses fautes à l'évêque ou à son délégué et demander comme aujourd'hui *pénitence et absolution*. Au confesseur de voir s'il était bon que l'aveu public fût imposé comme partie intégrante de la satisfaction exigée pour le pardon. Cet aveu a été demandé, pour certaines fautes, dans certaines églises et à certaines époques ; dans quelle mesure? Il n'est pas facile de s'en rendre compte exactement ; mais il n'a jamais été universellement obligatoire.

La divulgation d'un péché secret fit tel scandale à Constantinople [1], au IVe siècle, que le patriarche Nec-

tentiam, iterandam postea non putarent; quia sicut unum baptisma ita una pœnitentia, quæ tamen publice agitur; nam quotidiani nos debet pœnitere peccati; sed hæc delictorum leviorum, illa graviorum. — *De pœnitentia*, l. II, c. X, n. 95, *P. L.*, t. XVI, col. 520.

[1] Voici le fait tel qu'il est raconté par Socrate, *Hist. eccl.*, l. V, c. XIX, *P. G.*, t. LXVII, col. 613-620. « Une dame de la noblesse vint trouver le pénitencier et lui confessa en détail les fautes qu'elle avait commises depuis son baptême. Le prêtre lui prescrivit alors des jeûnes et des prières proportionnées, afin qu'elle joignit à sa confession la manifestation de dignes œuvres de pénitence. Mais cette dame, continuant alors sa confession, s'accusa d'une autre faute et dit qu'un diacre de cette Église avait couché avec elle. Cet aveu fut cause qu'on chassa le diacre de l'Église. Il s'ensuivit un grand trouble dans le peuple. On ne s'indignait pas seulement du fait, mais de la diffamation et de l'outrage que

taire supprima la charge de pénitencier qui avait été l'occasion de cette divulgation. Tertullien, au com-

ce fait avait jetés sur l'Église. Les ecclésiastiques étant devenus pour cela objet de railleries du public, un certain Eudémon, prêtre de l'Église, Alexandrin de naissance, persuada à l'évêque Nectaire qu'il devait supprimer le pénitencier et laisser à chacun la liberté de s'approcher des saints mystères selon sa conscience, que c'était le seul moyen de mettre fin aux déblatérations contre l'Église. Ayant appris cela d'Eudémon lui-même, je n'ai pas hésité à l'écrire ici, car comme je l'ai dit souvent, j'ai mis tout mon soin à m'instruire et à m'informer soigneusement près de chacun de ceux qui savent, afin de ne rien rapporter que de vrai ; mais j'ai tout d'abord dit à Eudémon : Ton conseil, ô prêtre, sera-t-il bon ou mauvais pour l'Église ? Dieu le voit. Et en effet il a donné l'occasion aux fidèles de ne plus s'accuser les uns les autres et de ne plus observer le précepte de l'apôtre qui a dit : Ne soyez pas de connivence avec les stériles œuvres de ténèbres, mais plutôt dénoncez-les (Ephes., v, 11). »

Sozomène raconte le même fait (*Hist. eccl.*, l. VII, c. xvi), mais sa narration n'est qu'une amplification maladroite et incohérente qui ne jette aucune lumière sur les deux questions soulevées par le laconisme excessif du récit de Socrate : 1° Comment le péché du diacre a-t-il été divulgué et quelle a été exactement la faute du pénitencier dans cette affaire ? 2° Le patriarche Nectaire a-t-il supprimé toute confession et toute pénitence ecclésiastique en supprimant la charge de pénitencier et en laissant aux fidèles le soin de juger eux-mêmes s'ils sont en état de s'approcher ou de s'abstenir de la communion?

Il est bien possible que le pénitencier ait prescrit à la pénitente l'aveu public de la faute commise avec le diacre, mais il parait plus probable qu'avec le consentement de la coupable il a dénoncé le diacre au patriarche, d'où déposition motivée du clerc prévaricateur, divulgation du motif et scandale.

Quant à la seconde question, la plupart des auteurs protestants et un certain nombre de catholiques répondent par l'affirmative et pensent que Nectaire s'est cru autorisé à dispenser les pécheurs de l'obligation de la confession et de la pénitence ecclésiastique. Rien n'empêche un catholique de penser que Nectaire a pu commettre cette erreur, mais il ne nous semble pas que le récit de

mencement du IIIe siècle, dit bien qu'il faut pleurer publiquement ses péchés [1], mais ses textes ne mentionnent pas d'autre confession distincte que celle qu'on doit nécessairement faire à l'évêque quand on lui demande, avec le pardon [2], une pénitence dont l'imposition est préparée par la confession [3].

Socrate nous permette de l'en accuser. Socrate insiste sur ce fait qu'on laisse les fidèles libres de juger eux-mêmes s'ils sont en état d'aller à la communion, qu'il n'y a plus de pénitencier pour les en éloigner malgré eux sur la dénonciation de leurs frères comme il en arriva du diacre déposé, mais il ne nous dit pas que désormais les fidèles, qui se jugeraient eux-mêmes coupables, pourraient aller à la communion sans faire pénitence, il nous dit même le contraire puisqu'il prévoit le cas où les fidèles doivent s'abstenir. Le texte de saint Paul, cité par Socrate, appuie manifestement cette interprétation. C'est qu'en effet, si nous en croyons Origène (*Contre Celse.*, l. III, n. 51, *P. G.*, t. XI, col. 988), les préposés à la pénitence ne faisaient pas que recevoir les aveux des pénitents volontaires, ils exerçaient sur les mœurs des fidèles, comme sur celles des catéchumènes, une censure inquisitoriale. Avec le grand-pénitencier, c'est le caractère inquisitorial de l'organisation pénitentielle qui disparaît; mais l'obligation reste au fidèle, qui se sent coupable de fautes graves, de ne pas venir à la communion sans demander spontanément la pénitence et sans la demander par la confession qui reste le premier acte de l'exomologèse. Si la confession et l'exomologèse avaient été supprimées par Nectaire, comment le même Socrate nous raconterait-il (l. VI, c. XXI) qu'on a reproché à saint Jean Chrysostome, successeur immédiat de Nectaire, de recevoir plusieurs fois à la pénitence les fidèles coupables de péchés graves, alors qu'un synode d'évêques avait décidé qu'on ne les y recevrait qu'une fois?

[1] *De pœnitentia*, c. IX, *P. L.*, t. I, col. 1243.

[2] *De pudicitia*, c. XVIII, *P. L.*, t. II, col. 1017.

[3] *Pœnitentiæ secundæ et unius, quanto in arcto negotium est, tanto operosior probatio, ut non sola conscientia proferatur, sed aliquo etiam actu administretur. Is actus qui magis græco vocabulo exprimitur, Exomolegis est, qua delictum nostrum Domino*

Vers la même époque, Origène indique aussi comme moyen de pénitence la confession faite au prêtre du Seigneur. « Il est encore un septième moyen de rémission des péchés, moyen dur et pénible, c'est la pénitence dans laquelle le pécheur arrose son lit de larmes qui deviennent son pain de la nuit et du jour et ne rougit pas de manifester son péché au prêtre du Seigneur et d'en demander le remède [1]. » Cette forme de pénitence n'est point laissée au choix du pécheur, comme on pourrait le croire à s'en tenir au texte précité, elle est obligatoire pour tous les laïques qui ont commis des péchés graves. Ils ne peuvent en obtenir le pardon sans le ministère du prêtre et même de l'évêque. « Si l'Israélite, c'est-à-dire le laïque, pèche, il ne peut lui-même s'enlever son péché, mais il lui faut un lévite, il a besoin du prêtre, il cherche même un secours plus éminent encore, il faut l'intervention du pontife pour qu'il puisse obtenir la rémission de son péché [2]. »

confitemur : non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione pœnitentia nascitur, pœnitentia Deus mitigatur. Vient ensuite la description des pratiques publiques de l'exomologèse. *De pœnitentia, loc. cit.* La *confession au Seigneur* dont il est parlé dans le texte précité s'interprète à bon droit d'une confession à l'évêque : 1° à cause du texte du *De pudicitia* où Tertullien nous parle du pardon demandé à l'évêque pour les fautes rémissibles ; 2° à raison de ce que cette confession nous est donnée comme la préparation de la satisfaction que l'évêque proportionne aux fautes accusées.

[1] *In Leviticum*, hom. II, n. 4, *P. G.*, t. XII, col. 418.

[2] *In Numeros*, hom. X, n. 1, *P. G.*, t. XII, col. 635. Il semble bien qu'Origène, en ce passage, n'admet que pour les laïques la forme de pénitence qui comprend la confession. *Sacerdos autem si delinquat, aut pontifex, ipse potest purgare suum peccatum ; si tamen non peccet in Deum. — Ibid.* Cette opinion, qu'Origène tire peut-être plus du texte scripturaire commenté que de la

Au prêtre de voir dans quelle mesure il est bon que le pénitent manifeste la langueur de son âme, soit par l'aveu public d'une faute qui a scandalisé, soit simple-

pratique de son temps et de son Église, est cependant appuyée par ce fait bien connu que, jusqu'au milieu du ve siècle, on n'accepte pas que le prêtre et l'évêque soient admis, comme les pénitents laïques, au pardon que confère l'imposition des mains. La déposition, telle est la seule sanction des fautes graves notoires et publiques des clercs. Si ces fautes graves sont secrètes, elles n'ont d'autre remède que la retraite volontaire du clerc qui ne peut espérer son pardon que d'une longue pratique de la pénitence privée, pardon dont aucune sentence ecclésiastique ne lui donnera l'assurance. C'est ainsi que le pape saint Sirice écrit vers 385 à l'évêque de Tarragone : *Illud quoque nos par fuit providere, ut sicut pœnitentiam agere cuiquam non conceditur clericorum, ita et post pœnitudinem ac reconciliationem nulli unquam laico liceat honorem clericatus adipisci.* — *Ep. ad Himerium*, c. XIV, *P. L.* t. XIII, col. 1145. Saint Léon écrit de même un peu plus tard vers 458 : *Alienum est a consuetudine ecclesiastica ut qui in presbyterali honore aut in diaconii gradu fuerint consecrati, ii pro crimine aliquo suo per manus impositionem remedium accipiant pœnitendi : quod sine dubio ex apostolica traditione descendit, secundum quod scriptum est : Sacerdos si peccaverit, quis orabit pro illo ? Unde hujusmodi lapsis, ad promerendam misericordiam Dei, privata est expectanda secessio, ubi illis satisfactio, si fuerit digna, sit etiam fructuosa.* — *Ep.*, CLXVII, *ad Rusticum*, III, *P. L.*, t. LIV, col. 1203. Ces témoignages sont confirmés par plusieurs décrets d'anciens conciles. On lira avec profit, sur cette question de la pénitence des clercs, les notes de Gabriel de l'Aubespine, évêque d'Orléans, sur l'histoire du schisme donatiste écrite par saint Optat, *P. L.*, t. XI, col. 1161-1174 ; et aussi Mgr Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive. Les origines de la pénitence.* IV. *Pénitenciers et pénitents*, p. 169-177. Nous devons ajouter que c'est pour la pénitence totalement secrète des prêtres que le silence des documents est le moins significatif. Dès lors qu'on redoutait assez la déconsidération du clergé, pour ne plus admettre au service des autels les prêtres notoirement pécheurs, il ne serait pas surprenant qu'on eût gardé le silence sur le pardon secrètement donné aux prêtres

ment en se rangeant à l'église parmi les pénitents[1]. Pour Origène comme pour Tertullien, la pénitence ecclésiastique présuppose une confession faite au prêtre ; Origène insiste sur la nécessité de cette confession, sur le choix du confesseur auquel on doit s'adresser[2], mais il ne parle pas de confession publique.

La confession publique n'est pas davantage mentionnée dans les écrits de saint Cyprien qui insiste cependant sur la nécessité de confesser au prêtre une faute très secrète, la résolution tout intérieure et inexécutée que certains fidèles avaient prise de sacrifier ou de signer un certificat de sacrifice, si on le leur demandait sous menace de supplice [3]. C'est à ces apostats de cœur que le saint évêque s'adresse quand il écrit : « Je vous en conjure, frères bien-aimés, confessez chacun votre péché au prêtre, pendant que le pécheur est encore en ce monde, pendant que sa confession peut être agréée, pendant que la satisfaction et la rémission opérée par les prêtres trouvent grâce auprès du Seigneur [4]. » Vient ensuite la mention des pratiques extérieures de l'exomologèse, habits de deuils, prières, larmes et jeunes; mais d'aveu public, il n'est pas question.

secrètement pécheurs. Il paraîtrait même assez vraisemblable que le cas des prêtres eût été l'origine de la pénitence ecclésiastique totalement secrète, mise ensuite à la disposition des laïques.

[1] *Homil.*, II, *in Psalm.*, XXXVII, n. 6, *P. G.*, t. XII, col. 1386.

[2] *Ibid.*

[3] *De lapsis*, XXVIII, *P. L.*, t. IV, col. 488.

[4] *Confiteantur singuli, quæso vos, fratres dilectissimi, delictum suum, dum adhuc qui deliquit in sæculo est, dum admitti confessio ejus potest, dum satisfactio et remissio facta per sacerdotes apud Dominum grata est.* — *Loc. cit.*, XXIX.

Saint Augustin dit hautement qu'il ne livrera pas le secret des péchés dont il a reçu confidence. Il entend s'en tenir à la règle suivante : « On doit reprendre publiquement les fautes publiques et secrètement les péchés secrets [1] » ; et il donne de cette règle un motif irrécusable en déclarant qu'il veut corriger les coupables et non pas les exposer à la diffamation et aux poursuites judiciaires [2]. C'est donc qu'à Hippone le prêtre, qui jugeait de la pénitence à faire par les pécheurs qui venaient lui avouer leurs fautes [3], ne leur imposait l'aveu public qu'en cas de scandales à réparer [4].

[1] *Serm.*, LXXXII, 7 et 8, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 511.

[2] *Ibid.*

[3] Le témoignage en faveur de l'existence de cette confession auriculaire prérequise à l'imposition de la pénitence pour les fautes graves se dégage indéniable du rapprochement des textes suivants : *In Psalm.* LXVI, n. 7, *P. L.*, t. XXXV, col. 809 ; *De diversis quæstionibus*, LXXXIII, q. XXVI, t. XL, col. 18 ; *Enchiridion*, LXV, t. XL, col. 263 ; *De agone christiano*, XXXI, t. XL, col. 308 ; *Serm.*, CCLXXVIII, 12, t. XXXVIII, col. 1275.

[4] Nous avons un témoignage très explicite de cette règle de la pénitence, dans le texte suivant du serm. CCCLI, n. 9 (t. XXXIX, col. 1545), où il est dit du fidèle tombé en état de péché mortel : *Veniat ad antistites per quos illi in Ecclesia claves ministrantur et... a præpositis sacramentorum accipiat satisfactionis suæ modum ; ut in offerendo sacrificio cordis contribulati devotus et supplex, id tamen agat quod non solum ipsi prosit ad recipiendum salutem, sed etiam cæteris ad exemplum. Ut si peccatum ejus, non solum in gravi ejus malo, sed etiam in tanto scandalo aliorum est, atque hoc expedire utilitati Ecclesiæ videtur antistiti, in notitia multorum, vel etiam totius plebis agere pænitentiam non recuset.* Nous devons noter toutefois que l'authenticité de ce sermon CCCLI, suspectée par Érasme, défendue par les éditeurs bénédictins, est mise en doute dans le *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant, t. I, col. 2310.

221. C'était déjà la pratique de saint Ambroise qui, après avoir pleuré avec ses pénitents, ne parlait qu'à Dieu des crimes qu'on lui avait confessés[1]. C'était aussi la pratique de l'Église romaine, telle que nous la décrit Sozomène vers 440. Le prêtre pénitencier y entendait en secret la confession des pécheurs qui se tenaient ensuite à l'église à la place réservée aux pénitents et s'abstenaient de la communion, jusqu'au jour où, leur pénitence faite, ils étaient réadmis à la communion[2].

Sozomène nous dit à cette occasion que la confession « requise pour la demande de pardon » a été dès le

[1] Vie de saint Ambroise écrite par son secrétaire Paulin, n. 39, *P. L.*, t. XIV, col. 40.

[2] « L'abstention de tout péché étant d'une nature plus divine que notre nature humaine, Dieu ayant ordonné d'accorder le pardon aux pécheurs, même à ceux qui ont souvent péché, et la confession étant requise pour la demande de pardon, il a paru dès le commencement aux prêtres qu'il serait vraiment trop lourd de faire accuser les fautes, comme dans un théâtre, en prenant à témoin tout le peuple présent à l'Église. On choisit donc pour cet office un prêtre des plus considérés pour sa conduite, discret et prudent. C'est à lui que les pécheurs confessaient leurs fautes; il fixait à chacun la pénitence qu'ils devaient faire et solder pour leurs fautes, puis les renvoyait, leur laissant le soin d'exiger d'eux-mêmes l'exécution de la sentence. Il est vrai que chez les novatiens, qui ne veulent pas entendre parler de pénitence, pas n'est besoin de cette institution, mais elle demeure jusqu'à maintenant en vigueur dans les autres sectes. Elle est avec soin conservée dans les Églises d'Occident et en particulier dans l'Église romaine. A Rome il y a, au vu de tous, un lieu déterminé où les pénitents se tiennent l'air confus et éploré. A la fin de la divine liturgie pendant laquelle ils n'ont pas pris part aux mystères qu'il est juste de réserver aux initiés, ils se jettent à terre avec gémissements et lamentations. L'évêque pleurant vient alors à eux et se prosterne pareillement sur le pavé; tout le

commencement secrète [1]. Il est en cela d'accord avec le pape saint Léon qui, vers le même temps, se réclame de la tradition apostolique pour condamner et supprimer l'usage abusif, introduit dans certaines églises italiennes, de publier une liste des différentes espèces de péchés commis par ceux qu'on voyait soumis aux exercices de la pénitence. « Je décrète qu'il faut de toute manière faire disparaître l'abus que quelques-uns, m'a-t-on dit récemment, osent commettre par une usurpation coupable et contraire à la règle apostolique. Qu'on ne lise plus publiquement, quand les fidèles demandent la pénitence, la liste de chacune des espèces de péchés accusés, puisqu'il suffit que les souillures des consciences soient indiquées aux prêtres dans une confession secrète [2]. »

peuple présent à l'église en fait autant avec larmes et cris de douleur. Après quoi, l'évêque se relève le premier, puis il fait relever ceux qui sont prosternés et ayant prié comme il convient sur les pécheurs repentants, il les renvoie Chacun d'eux fait alors, de lui-même et en son particulier, les mortifications, jeûnes, privations de soins de propreté, abstinences d'aliments ou autres pénitences qui lui ont été prescrites et les continue pendant tout le temps que lui a indiqué l'évêque. Au terme fixé, il est libéré comme ayant acquitté la peine due pour sa faute et il prend de nouveau part aux offices avec le commun des fidèles. » *Hist. eccl.*, l. VII, c. XVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1460-1461.

[1] *Ibid.*

[2] *Ep.*, CLXVIII, *ad universos episcopos per Campaniam, Samnium et Picœnum constitutos*, *P. L.*, t. LIV, col. 1209-1211. Voici intégralement le chapitre second d'où nous avons tiré l'extrait cité : *Illam etiam contra apostolicam regulam præsumptionem quam nuper agnovi a quibusdam illicita usurpatione committi modis omnibus constituo submoveri. De pœnitentia scilicet quæ a fidelibus postulatur, ne de singulorum peccatorum genere, libello scripta professio publice recitetur, cum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicari confessione secreta. Quamvis*

222. Il y avait toutefois, dans la profession publique de pénitence acceptée pour des fautes secrètement accusées, un aveu général et implicite de culpabilité qui effrayait nombre de pécheurs et les empêchait d'aller jusqu'au bout de l'exomologèse et de faire la pénitence qu'ils avaient cependant demandée en confessant leurs péchés à l'évêque ou à son délégué. C'est saint Ambroise qui nous le raconte : « La plupart, sous la crainte du supplice futur, conscients de leurs péchés, demandent la pénitence et, quand ils l'ont reçue, les voilà retenus par la honte de la prière publique. On dirait qu'après avoir demandé pénitence de leurs mauvaises actions, ils se repentent de leurs bonnes [1]. » Et voici comment le saint docteur s'efforce de défendre ces pécheurs contre la fausse honte d'une demande publique de pardon. « Rougis-tu de supplier Dieu pour qui rien en toi n'est secret, alors que tu ne rougis pas de confesser tes péchés à un homme qui ne sait rien de toi (au prêtre confesseur) ? Ou bien

plenitudo fidei videatur esse laudabilis, quæ propter Dei timorem apud homines erubescere non veretur, tamen quia non omnium hujusmodi sunt peccata, ut ea, qui pœnitentiam poscunt, non timeant publicare, removeatur tam improbabilis consuetudo, ne multi a pœnitentiæ remediis arceantur, dum aut erubescunt aut metuunt inimicis suis sua facta reserari, quibus possint legum constitutione percelli. Sufficit enim illa confessio quæ primum Deo offertur, tum etiam sacerdoti, qui pro delictis pœnitentium precator accedit. Tunc enim demum plures ad pœnitentiam poterunt provocari, si populi auribus non publicetur conscientia confitentis. — Datum pridie nonas martii, Recimere consule. 6 mars 459.

[1] *Plerique futuri supplicii metu peccatorum suorum conscii, pœnitentiam petunt et cum acceperint, publicæ supplicationis revocantur pudore. Hi videntur malorum petiisse pœnitentiam agere. — bonorum De pœnitentia*, l. II, c. IX, *P. L.*, t. XVI, col. 517.

crains-tu les témoins d'une prière dont ils savent le but? comme si, quand il s'agit de satisfaire à un homme, tu n'étais pas obligé d'en visiter beaucoup, de les prier d'intervenir, de baiser leurs pieds, et d'envoyer tes enfants encore ignorants de ta faute demander le pardon de leur père. C'est cela qu'il te répugne de faire dans l'église, quand il s'agit d'y supplier Dieu et d'implorer pour ta prière le patronage du peuple saint, dans l'église où il n'y a pas d'autre honte que celle de ne pas nous avouer coupables, alors que nous sommes tous pécheurs, et où le plus digne de louange est le plus humble, le plus juste celui qui se méprise le plus[1]. » Saint Pacien a des exhortations analogues pour les pécheurs qui acceptent bien de se confesser, mais ne veulent point de la pénitence qu'on leur impose[2], parce qu'à côté des jeûnes et prières dont on peut s'acquitter en par-

[1] *Pudeat te Deo supplicare, quem non lates; cum te non pudeat peccata tua homini quem lateas, confiteri? an testes precationis et conscios refugis, cum si homini satisfaciendum sit, multos necesse est ambias, obsecres, ut dignentur intervenire; ad genua te ipse prosternas, osculeris vestigia, filios offeras culpæ adhuc ignaros, paternæ etiam veniæ precatores? Hoc ergo in ecclesia facere fastidis, ut Deo supplices, ut patrocinium tibi ad obsecrandum sanctæ plebis requiras; ubi nihil est quod pudori esse debeat, nisi non fateri, cum omnes simus peccatores; ubi ille laudabilior, qui humilior; ille justior, qui sibi abjectior.* — *Loc. cit.*, c. x, col. 518.

[2] *Nunc ad eos sermo sit, qui bene ac sapienter vulnera sua, pœnitentiæ nomine, confitentes; nec quid sit pœnitentiæ, nec quæ vulnerum medicina noverunt; similesque sunt illis qui plagas quidem aperiunt ac tumores, medicisque etiam assidentibus confitentur; sed admoniti, quæ imponenda sunt, negligunt; et quæ bibenda fastidiunt.* — *Parænesis ad pœnitentiam*, IX, *P. L.*, t. XIII, col. 1086.

ticulier, elle comporte une tenue de pénitence en pleine église[1].

Serait-ce donc qu'à cette époque la satisfaction des fautes graves secrètes et secrètement confessées comportait toujours une profession publique de pénitence? Il semble que oui, si nous en croyons saint Ambroise, saint Pacien, saint Basile[2], saint Cyprien, Tertullien, la description donnée par Sozomène de la pénitence romaine, et la lettre du pape Innocent Ier[3], qui suppose soumis à la réconciliation solennelle et par conséquent à une certaine pénitence publique tous les péchés mortels, non seulement les *graviora*, mais encore les *leviora*.

[1] Voici en effet comment saint Pacien finit la description de la pénitence dont il prêche l'acceptation : *Tenere pauperum manus, viduas obsecrare, presbyteris advolvi, exoratricem Ecclesiam deprecari, omnia prius tentare quam pereas.* — *Loc. cit.*, x, col. 1088.

[2] « Le juge veut te prendre en pitié et te donner part à ses miséricordes, pourvu qu'il te trouve après la faute humble, contrit, versant beaucoup de larmes sur tes œuvres mauvaises, n'ayant pas honte de publier ce que tu as fait en secret, priant tes frères de t'aider à te guérir. » *In psal.* XXXII, n. 3, *P. G.*, t. XXIX, col. 332. Cette publication des fautes secrètes peut n'être qu'un aveu général de culpabilité, car il n'est pas bon de faire à tous la confession distincte des fautes pour lesquelles on demande pénitence (*Regulæ brevius tractatæ*, CCXXIX, t. XXXI, col. 1235). Cette confession ne doit être faite obligatoirement qu'à ceux qui sont préposés aux sacrements : « Il est nécessaire de confesser ses péchés à ceux auxquels est confiée la dispensation des mystères de Dieu. » *Op. cit.*, CCLXXXVIII, col. 1283.

[3] *De pœnitentibus, qui sive ex gravioribus commissis, sive ex levioribus pœnitentiam gerunt, si nulla interveniat ægritudo, quinta feria ante Pascha eis remittendum romanæ Ecclesiæ consuetudo demonstrat.* — *Epist.*, XXV, *ad Decentium episcopum Eugubinum*, c. VII, écrite le 20 février 405, *P. L.*, t. XX, col. 559.

223. Saint Augustin, lui aussi, si l'on en croit les textes où il décrit *ex professo* les différentes formes de pénitence, ne connaît pas d'intermédiaire entre la pénitence quotidienne qui suffit à effacer les fautes vénielles et celle des fautes graves dont la satisfaction a toujours une certaine publicité [1]. Il y a cependant d'autres textes où le saint docteur semble bien connaître une pénitence complètement secrète pour des fautes qu'on est tenu d'accuser, et où il distingue trois espèces de péchés, les très graves qui ne s'expient que par la pénitence publique, les moins graves qu'on confesse, mais qu'on expie secrètement, et enfin les fautes légères et quotidiennes pour lesquelles on récite le *dimitte nobis* du Pater [2]. En cet état des témoignages de saint Augustin, il faut reconnaître que, de son temps, l'existence, en Afrique, d'une pénitence avec satisfaction secrète comme la confession a au moins quelque probabilité. On retrouve la mention de la satisfaction secrète et peut-être même de l'absolution secrète, quelques années plus tard, dans les écrits de saint Léon, qui n'exige pas la pénitence publique pour certaines fautes qu'on doit cependant expier par des jeûnes secrets et par le rite pénitentiel de l'imposition des mains [3]. Quoi qu'il en soit des

[1] *Tribus modis dimittuntur peccata in Ecclesia; in baptismate, in oratione, in humilitate majoris pœnitentiæ... Sermo de Symbolo ad catechumenos*, c. VIII, *P. L.*, t. XL, col. 636. Cf. *ibid.* c. VII; *Enchiridion*, c. 69-71, *P. L.*, t. XL, col. 265; *Serm.*, CCLXXVIII, c. XII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1273.

[2] *De fide et operibus*, c. XXVI, t. XL, col. 228; *De diversis quæstionibus*, LXXXIII, c. XXIII, t. XL, col. 17; *Serm.*, CCCLI, n. 9, cité plus haut, p. 255, note 4.

[3] Il s'agit des jeunes Romains qui reviennent de chez les barbares idolâtres, où ils ont été emmenés captifs après qu'ils

siècles précédents, à partir de cette époque, l'usage de la pénitence totalement privée se généralise peu à peu. Au VI[e] et au VII[e] siècle il devient la règle pour les péchés secrets [1]. Les conciles tenus sous Charlemagne sont même obligés de demander l'intervention de l'autorité impériale en faveur du maintien de la pénitence publique [2].

224. La publicité de la profession de pénitent, souvent et peut-être toujours exigée pour la satisfaction des fautes graves qui étaient matière de la confession

étaient déjà baptisés, deux cas sont à distinguer : *Si convivio solo gentilium et escis immolatitiis usi sunt, possunt jejuniis et manus impositione purgari : ut deinceps ab idolothytis abstinentes, sacramentorum Christi possint esse participes. Si autem aut idola adoraverunt, aut homicidiis vel fornicationibus contaminati sunt, ad communionem eos nisi per pœnitentiam publicam, non oportet admitti.* — *Epist.*, CLXVIII, inq. XIX, *P. L.*, t. LIV, col. 1209. — M. Vacandard, dans son étude sur les *Origines de la confession sacramentelle* (p. 100), deuxième série des *Etudes d'histoire et de critique religieuse*, 2[e] édition, n'admet pas que l'imposition des mains dont parle le texte de saint Léon soit distincte de l'absolution publique du jeudi saint à laquelle étaient aussi soumis les *peccata leviora*, comme en témoigne le texte précité d'Innocent I[er].

[1] *Quorum peccata in publico sunt, in publico debet esse pœnitentia; quorum peccata occulta sunt et spontanea confessione soli tantummodo presbytero sive episcopo ab eis revelata fuerint, horum occulta debet esse pœnitentia.* Raban Maur, *De clericorum institutione*, l. II, c. XXX, *P. L.*, t. CVII, col. 342.

[2] *Pœnitentiam agere juxta antiquam canonum constitutionem in plerisque locis ab usu recessit, et neque reconciliandi antiqui moris ordo servatur : ut a domino imperatore impetretur adjutorium, qualiter si quis publice peccat, publice mulctetur pœnitentia, et secundum ordinem canonum pro merito suo excommunicetur et reconcilietur.* II[e] conc. de Châlons, can. 25. Cf. can. 26 du conc. d'Arles et can. 31 du conc. de Reims. Mansi, *Coll. conc.*, t. XIV, col. 98, 62 et 80.

secrète, n'est pas la seule rigueur qui nous étonne dans l'organisation pénitentielle du christianisme primitif. Un certain nombre d'historiens catholiques [1] prétendent que, dans beaucoup d'Églises et en particulier dans l'Église romaine avant le pape Calliste, on excluait pour toujours du bénéfice de l'absolution et de la communion les baptisés qui s'étaient rendus coupables d'actes bien caractérisés d'adultère, d'homicide et d'idolâtrie. Cette opinion est cependant assez sérieusement contestée [2] pour qu'on ne puisse pas la considérer comme une vérité historiquement acquise. Mais, s'il est douteux que la plupart des Églises aient si rigoureusement traité les adultères, les homicides et les apostats, il paraît bien qu'à certaines époques on trouve assez répandue la pratique de n'admettre qu'une fois les pécheurs au bénéfice de la pénitence et de l'absolution ecclésiastiques. Ce n'est pas seulement le livre d'Hermas, avec ses allégories d'interprétation difficile, qui atteste l'existence

[1] Funk, Duchesne, Batiffol, Vacandard, de Labriole, Tixeront, Rauschen.

[2] Elle est contestée non seulement par des historiens catholiques de valeur comme l'oratorien Morin au XVII[e] siècle, et dans ces derniers temps, Esser, d'Alès, S. J., mais aussi par des historiens rationalistes comme Loofs, Monceaux. Petau, qui avait d'abord soutenu la première opinion, s'est rétracté dans les notes qu'on a publiées de lui sous le titre, *Diatriba de pœnitentia in Synesium*, c. IV : *Nos re altius accuratiusque perspecta, primum asserimus nullam unquam totius Ecclesiæ catholicæ usu vel sanctione receptam fuisse consuetudinem, quæ moribundis peccatorum absolutionem... negaret.* — *Dogmata theologica D. Petavii*, édition Vivès, 1877, t. VIII, p. 451. Cette retractation ne va pas jusqu'à nier que la loi du refus d'absolution ait été pendant un certain temps en vigueur dans certaines Églises.

de cette sévère discipline au IIe siècle[1]; des textes clairs et précis de saint Ambroise[2] et de saint Augustin nous apprennent qu'il en était encore ainsi au IVe siècle. Le témoignage de saint Augustin est particulièrement intéressant. « Il arrive parfois que l'iniquité des hommes en vient à ce point qu'après avoir été réconciliés à l'autel, ils commettent les mêmes crimes ou encore de plus graves; et cependant Dieu continue de faire luire son soleil sur de tels hommes, il ne leur accorde pas moins qu'auparavant les dons généreux de la vie et de la santé, et bien qu'il n'y ait plus pour eux dans l'Église de possibilité de pénitence, même aux plus humiliantes conditions, Dieu n'oublie pas sa patience vis-à-vis d'eux. Si l'un d'entre eux s'en vient nous dire : Ou bien laissez-moi faire de nouveau pénitence, ou bien permettez-moi de désespérer, en sorte que je puisse, au gré de mes désirs, autant que mes richesses me le permettront et que les lois humaines ne m'en empêcheront pas, me plonger dans la luxure et tous les plaisirs voluptueux que le Seigneur condamne, mais que louent la plupart des hommes. Que si vous me criez d'éviter ce mal, dites-moi s'il me sera de quelque utilité dans la vie future d'avoir méprisé en cette vie-ci les caresses de la plus séduisante volupté, d'avoir réfréné l'excitation des passions, d'avoir refusé à mon corps, pour le châtier, beaucoup de plaisirs licites et permis, de m'être livré aux tourments d'une pénitence plus dure que la première, d'avoir plus douloureusement gémi,

[1] *Mand.*, IV, 3.

[2] *De pœnitentia*, l. II, c. X. Voir le texte plus haut, p. 248, note 4.

plus abondamment pleuré, mieux vécu, plus largement aidé les pauvres, plus ardemment brûlé des feux de cette charité qui couvre la multitude des péchés ; qui d'entre nous serait assez sot pour dire à cet homme : Tout cela ne te servira plus de rien ; va et jouis du moins de la douceur de vivre ? — Que Dieu nous garde d'une aussi cruelle et sacrilège démence Bien qu'elle soit prudente et salutaire, la mesure qui n'accorde qu'une fois dans l'Église la possibilité de la pénitence la plus humble, de peur que le remède avili ne soit moins utile aux malades, car un remède est d'autant plus salutaire qu'il est moins méprisable, qui donc osera dire à Dieu : Pourquoi pardonnez-vous encore à ceux qui, après la première pénitence, se sont laissés reprendre aux lacets d'iniquité ?...[1]. » Saint Augustin ne connaît donc plus de second pardon ecclésiastique pour ceux qui sont retombés dans

[1] *In tantum hominum aliquando iniquitas progreditur ut etiam post actam pœnitentiam, post altaris reconciliationem, vel similia, vel graviora committant : et tamen Deus facit etiam super tales oriri solem suum ; nec minus tribuit quam ante tribuebat largissima munera vitæ ac salutis. Et quamvis eis in Ecclesia locus humillimæ pœnitentiæ non concedatur ; Deus tamen super eos suæ patientiæ non obliviscitur. Ex quorum numero si quis nobis dicat, aut date mihi eumdem iterum pœnitendi locum aut desperatum me permittite, ut faciam quidquid libuerit, quantum meis opibus adjuvor et humanis legibus non prohibeor, in scortis, omnique luxuria, damnabili quidem apud Dominum, sed apud homines plerosque etiam laudabili : aut si me ab hac nequitia revocatis, dicite utrum mihi aliquid prosit ad vitam futuram, si in ista vita illecebrosissimæ voluptatis blandimenta contempsero, si libidinum incitamenta frenavero, si ad castigandum corpus meum multa etiam mihi licita et concessa subtraxero, si me pœnitendo vehementius quam prius excruciavero, si miserabilius ingemuero ; si flevero uberius, si vixero melius,* «

les péchés graves dont ils avaient fait une première fois pénitence. Il ne prêche pas aux relaps le recours à la confession et à la pénitence ecclésiastiques secrètes, comme il aurait dû le faire si, pour eux, ce mode de pénitence avait existé parallèlement à l'autre dans l'Église d'Hippone, mais il les renvoie simplement au pardon direct de Dieu. La pénitence des péchés véniels est quotidienne comme ces péchés eux-mêmes, la pénitence ecclésiastique des péchés graves est unique ; il ne paraît pas que saint Augustin l'ait crue renouvelable, même à l'article de la mort. C'est qu'en effet, dans certaines églises, on n'accordait pas, même au lit de la mort, la réconciliation et la communion au relaps. Ainsi en décide le concile d'Elvire vers 305 [1]. Cette sévérité n'était cependant pas une pratique universellement acceptée. Le concile de Nicée la condamne et nous atteste que l'usage le plus

pauperes sustentavero largius, si charitate quæ operit multitudinem peccatorum flagravero ardentius ; quis nostrum ita desipit ut huic homini dicat, nihil tibi ista proderunt in posterum; vade saltem vitæ hujus suavitate perfruere? Avertat Deus tam immanem sacrilegamque dementiam : Quamvis ergo caute salubriterque provisum sit ut locus illius humillimæ pœnitentiæ semel in Ecclesia concedatur ne medicina vilis minus utilis esset ægrotis, quæ tanto magis salubris est, quanto minus contemptibilis fuerit ; quis tamen audeat dicere Deo : Quare huic homini, qui post primam pœnitentiam rursus se laqueis iniquitatis obstringit, adhuc iterum parcis. — *Epist.*, CLIII, *ad Macedonium*, n. 7, *P. L.*, t. XXXIII, col. 655.

[1] *Si quis forte fidelis post lapsum mœchiæ, post tempora constituta, acta pœnitentia, denuo fuerit fornicatus, placuit nec in finem habere eum communionem.* Can. 8. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. française, Paris, 1907, t. I, p. 226. Même sévérité vis-à-vis de l'apostasie et de quelques autres crimes particulièrement odieux.

ancien était celui de l'indulgence vis-à-vis des agonisants. On ne refusait jamais la communion aux mourants qui la demandaient avec des signes de sincère pénitence[1].

C'est de cette règle de Nicée que s'inspire le pape saint Sirice quand, après avoir déclaré que les relaps ne peuvent plus être admis pendant leur vie à la réconciliation pénitentielle et à la communion, *jam non habent suffugium pœnitendi*, il leur permet l'assistance aux offices avec les fidèles et leur promet le saint viatique à l'heure de la mort[2].

225. Une discipline aussi rigoureuse parut de plus en plus impraticable au v[e] siècle, à mesure qu'aug-

[1] « On doit continuer à observer à l'égard des mourants l'ancienne règle de l'Église qui défend de priver du dernier et nécessaire viatique celui qui est près de la mort. S'il ne meurt pas après qu'on l'a pardonné et qu'on l'a admis à la communion, il doit être placé parmi ceux qui ne participent qu'à la prière. De même l'évêque doit donner l'eucharistie, après l'enquête nécessaire, à celui qui, au lit de la mort, demande à la recevoir. » Can. 13, *Histoire des conciles*, t. I, p. 595 : on y trouvera le texte grec.

[2] *De his vero non incongrue dilectio tua apostolicam sedem credidit consulendam qui, acta pœnitentia, tanquam canes ad vomitus pristinos et volutabra redeuntes, et militiæ cingulum, et ludicras voluptates, et nova conjugia et inhibitos denuo appetivere concubitus, quorum professam incontinentiam generati post absolutionem filii prodiderunt. De quibus, quia jam non habent suffugium pœnitendi, id duximus decernendum, ut sola intra ecclesiam fidelibus oratione jungantur, sacræ mysteriorum celebritati, quamvis non mereantur, intersint ; a Dominicæ autem mensæ convivio segregentur ; ut hac saltem districtione correpti, et ipsi in se sua errata corrigent, et aliis exemplum tribuant, quatenus ab obscœnis cupiditatibus retrahantur. Quos tamen, quoniam carnali fragilitate ceciderunt, viatico munere, cum ad Dominum cœperint proficisci, per communionis gratiam volumus sublevari.* — *Epist. ad Himerium*, c. v, *P. L.*, t. XIII, col. 1137.

mentait, avec le nombre des fidèles, le nombre des pécheurs. La lettre précitée de saint Sirice est de l'année 385; vingt ans après, saint Jean Chrysostome pensait devoir accepter les relaps à la pénitence toutes les fois qu'ils la lui demandaient et était, de ce chef, accusé au conciliabule du Chêne de mépriser les anciens canons[1]. Quelques années plus tard, vers le milieu du ve siècle, un certain Victor, évêque africain, écrivant un traité de la pénitence, y invite les relaps à se présenter de nouveau au médecin qui les a une première fois guéris : « Tu me dis : j'ai commis péchés sur péchés, après avoir été relevé de ma chute, je suis retombé, et la plaie de ma conscience déjà presque guérie s'est rouverte plus vive sous l'ulcère du péché. — Pourquoi trembles-tu ? Pourquoi as-tu honte ? Il est toujours le même, celui qui t'a guéri, tu ne changeras pas de médecin[2]. » L'opinion de cet évêque est l'expression d'une pratique indulgente qui, probablement déjà bien répandue en Afrique à cette époque, passa de là en Espagne. En 589, le concile de Tolède proteste contre l'usage introduit dans certaines églises de donner l'absolution au pénitent toutes les fois qu'il vient s'accuser de nouveaux péchés. Il demande qu'on revienne à la sévérité des anciens canons[3].

[1] Mansi, *Coll. conc.*, t. III, col. 1145; Socrate, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 725.

[2] *Sed ais mihi : Peccata peccatis adjeci, et qui jam cadens, erectus fueram, iterum cecidi, et conscientiæ meæ vulnus jam pene curatum peccati exulceratione recruduit. Quid trepidas? Quid vereris? Idem semper est qui ante curavit, medicum non mutabis.* — *De pœnitentia*, c. XII, *P. L.*, t. XVII, col. 985.

[3] *Quoniam comperimus per quasdam Hispaniarum Ecclesias*,

226. C'est en vain que le concile de Tolède réclama le retour à la sévérité des anciens canons. Cette sévérité s'adoucissait partout en même temps devant la nécessité, partout sentie, d'une adaptation du régime pénitentiel aux conditions nouvelles de la vie de l'Église. Rome prêchait cet adoucissement et en donnait l'exemple[1]. La pénitence, en devenant tout entière secrète pour les fautes secrètes, devenait facilement réitérable sans scandale. On usa bientôt largement de cette réitération. L'expérience du secours que les pécheurs en retiraient décida les maîtres de sainteté dans l'Église, les pères de la vie monastique en Orient et en Occident, à conseiller et à prescrire la confession fréquente des fautes légères aussi bien que celle des fautes graves. Cette pratique passa du cloître dans le monde. La pénitence ecclésiastique perdit alors le caractère diffamant qu'elle avait eu dans les premiers siècles et que l'éloquence d'un saint

non secundum canonem sed fœdissime pro suis peccatis homines agere pœnitentiam, ut quotiescumque peccare libuerit, toties a presbytero reconciliari expostulent; et ideo pro coercenda tam execrabili præsumptione, id a sancto concilio jubetur, ut secundum formam canonum antiquorum dentur pœnitentiæ... Ili vero qui ad priora vitia, vel infra pœnitentiæ tempus, vel post reconciliationem relabuntur, secundum priorem canonum severitatem damnentur. Can. 11. Mansi, *Coll. conc.*, t. IX, col. 995.

[1] « Vis-à-vis des pécheurs la discipline était d'abord plus dure, puis elle est devenue plus douce, » *de his observatio prior, durior ; posterior, interveniente misericordia, inclinatior.* Lettre d'Innocent Ier à l'évêque de Toulouse, *P. L.*, t. LVI, col. 502. Cette lettre a été écrite en 405. Le pape y donne deux raisons de l'adoucissement de la discipline pénitentielle : d'une part, la paix de l'Église y rend l'usage de la miséricorde moins dangereux qu'en temps de persécution ; d'autre part, l'hérésie novatienne a rendu la sévérité périlleuse.

Ambroise essayait vainement de lui enlever [1]. Il devint de bon ton pour les princes d'avoir un confesseur [2]. Les pécheurs allèrent plus volontiers à la pénitence, du jour où cette démarche les mit en bonne compagnie. Tandis qu'auparavant ils ne se croyaient obligés de demander la grâce du pardon de l'Église que si la gravité manifeste de leurs fautes ne leur permettait plus de fermer les yeux sur leur indignité, ils la demandèrent désormais dès qu'ils craignirent l'insuffisance de la pénitence quotidienne et ils renoncèrent à la mauvaise coutume de ne pas demander le pardon des fautes graves avant leur dernière maladie, coutume contre laquelle les évêques protestaient inutilement tant que l'absolution n'était pas réitérable, tant que le pécheur pouvait donner à ses coupables délais le prétexte qu'il ne voulait pas s'exposer à tomber sous la dure condition des relaps.

227. Les communications plus fréquentes entre pénitents et confesseurs devaient amener un progrès considérable de la théologie morale. Les confesseurs apprirent à mieux connaître l'âme chrétienne, ses besoins, ses ressources, les forces que la grâce lui donnait, les exigences que cette grâce imposait conformément à la parole du Maître : « Il sera plus demandé à qui il a été plus donné. » Il ne fallait rien moins que l'ensemble de ces connaissances expérimentales pour permettre aux théologiens de développer en

[1] *De pœnitentia*, l. II, c. x.

[2] Les chroniques du moyen âge nous racontent que Pépin de Landen se confessait à l'évêque Guy, Thierry III à saint Ansbert, le comte Walbert à saint Bertin, Charles Martel à Martin, moine de Corbie. — Cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, art. *Confession*, t. III, col. 884.

listes concrètes et précises de péchés évitables, graves et mortels, les indications directrices de l'Écriture et de la tradition. C'est alors qu'avec la publication des nombreux pénitentiels des IXe, VIIIe et même VIIe siècles[1], se constitue la science de la morale pratique. Le développement de la science morale chez les pasteurs devait entraîner chez les fidèles un développement de conscience qui augmenta les cas de recours obligatoire à la pénitence ecclésiastique.

228. Dès lors que cette pénitence devenue plus facile était utile à tous et nécessaire à un plus grand nombre de pécheurs, mieux informés de la gravité de leurs fautes, il était inévitable qu'elle entrât peu à peu dans le programme des pénitences quadragésimales préparatoires à la communion pascale. Déjà, vers le milieu du Ve siècle, saint Léon exhortait avec instance les chrétiens négligents à scruter leur conscience pour voir s'ils n'avaient pas besoin de demander la pénitence[2]. Vers la fin du VIIIe siècle, Théodulfe, évêque d'Orléans, dans les instructions qu'il donne à ses prêtres, écrit simplement : « Durant la semaine qui précède immédiatement le Carême, on doit se con-

[1] Les pénitentiels sont des manuels où les confesseurs trouvaient la liste des péchés graves et des pénitences proportionnées à infliger pour chacune de ces fautes. Cf., sur les pénitentiels, l'ouvrage classique de Mgr Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, in-8°, Mayence, 1883.

[2] *Si etiam cautissimis animis necessarium est pœnitere, quanto illis amplius est expetendum, qui tota fere anni spatia aut securius aut forte negligentius transierunt? Quos charitate debita commonemus, ut non ideo sibimet blandiantur, quia nobis conscientiæ singulorum patere non possunt, cum oculos Dei simul universa cernentis, non abdita locorum, non parietum septa secludant... Nemo patientiam bonitatis Dei de peccatorum suorum*

fesser aux prêtres et recevoir la pénitence..., afin qu'entrant ainsi dans le temps de la sainte quarantaine on arrive à la sainte Pâque avec l'esprit pur et lavé de souillures, et qu'on se renouvelle dans la pénitence, qui est un second baptême[1]. » Ce n'était point là une pratique particulière à l'Église d'Orléans ; dès 760, saint Chrodegand, évêque de Metz, trouve que la confession quadragésimale est insuffisante et en demande deux autres aux simples fidèles, en ajoutant : « Qui se confesse plus souvent, fait encore mieux[2]. »

impunitate contemnat; nec ideo illum æstimet non offensum quia necdum est expertus iratum. Non sunt longæ vitæ mortalis induciæ, nec diuturna est licentia insipientium voluntatum in æternarum dolorem transitura pœnarum, si dum justitiæ sententia suspenditur, pœnitentiæ medicina non quæritur. — *Serm.*, XLIII, *De Quadragesima*, V, c. III, *P. L.*, t. LIV, col. 284.

[1] *Hebdomada una ante initium Quadragesimæ confessiones sacerdotibus dandæ sunt, pœnitentia accipienda... Et sic ingredientes in beatæ Quadragesimæ tempus mundis et purificatis mentibus ad sanctum Pascha accedant et per pœnitentiam se renovent, quæ est secundus baptismus.* — *Capitula ad presbyteros*, XXVI, *P. L.*, t. CV, col. 203.

[2] *Hæc est ratio pœnitentiæ et confessionis nostræ quæ coram Deo et sacerdotibus ejus a nobis pariter agendæ sunt, id est, in unoquoque anno, tribus vicibus, id est in tribus Quadragesimis populus fidelis suam confessionem suo sacerdoti faciat, et qui plus fecerit, melius facit. Monachi in unoquoque sabbato confessionem faciant, cum bona voluntate, episcopo aut priori suo.* Règle des chanoines, c. XXII, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 1072. Il y avait un second carême depuis la fête de saint Martin à Noël ; et un temps d'abstinence qui allait de la Pentecôte à la fête de saint Jean-Baptiste. *Ibid.*, c. XXXV, col. 1074. L'usage des trois confessions et communions à Pâques, à la Pentecôte et à Noël, était assez répandu au XIe et XIIe siècle et a même été érigé en loi par le concile de Gran (1114). Cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, t. III, col. 886.

Les moines doivent se confesser chaque semaine. Alcuin écrit une lettre charmante aux élèves de l'école de saint Martin pour leur recommander la confession fréquente si nécessaire aux jeunes gens que poursuit le démon de l'impureté [1]; et il envoie aux apôtres du pays de Goth, c'est-à-dire de la région du Midi, sous forme de lettre, tout un petit traité de l'obligation de la confession pour la rémission des péchés [2].

229. A comparer les textes de ces auteurs avec ceux des anciens Pères, on est frappé de ce fait que, tandis qu'un Tertullien, un Ambroise, un Augustin prêchaient surtout l'acceptation de la pénitence et ne parlaient qu'incidemment de la confession, c'est sur la confession qu'insistent les docteurs du moyen âge. La raison n'en est pas difficile à donner. Au temps où la satisfaction imposée pour les fautes confessées était publique, longue et difficile, c'était cette satisfaction et non pas la confession qui effrayait les pécheurs. La pénitence s'étant adoucie et étant devenue tout entière secrète, c'est maintenant devant l'humiliation de la confession que les coupables reculent. Leur répugnance se formule en objections qu'Hugues de Saint-Victor nous rapporte : « Dites-nous au nom de quelle autorité vous prêchez la con-

[1] *De confessione peccatorum ad pueros sancti Martini*, *P. L.*, t. CI, col. 649-656.

[2] *Epist.*, CXII, *ad fratres in provincia Gothorum*, *P. L.*, t. C, col. 337-343. La lettre avait pour but d'apprendre aux destinataires ce qu'ils devaient répondre aux laïques du Midi qui ne voulaient pas se confesser. *Dicitur neminem ex laïcis suam velle confessionem sacerdotibus dare, quos a Deo Christo cum sanctis apostolis ligandi solvendique potestatem accepisse credimus.*

fession. Quelle est la parole de l'Écriture qui nous prescrit de confesser nos péchés [1] ? »

230. Il était facile aux docteurs du moyen âge d'invoquer l'autorité de la tradition enseignant l'obligation de la pénitence ecclésiastique et de la confession secrète qui en ouvrait les exercices. Non seulement depuis Tertullien [2] et le pape Calliste, les principaux Pères avaient tous nettement revendiqué pour l'Église le pouvoir des clefs et son application au jugement des péchés pour les remettre ou les retenir [3]. Mais déjà dans les rares documents qui nous sont restés du

[1] *De sacramentis*, l. II, pars. XIV^a, c. I; *De confessione et pœnitentia*. Voici le début de ce chapitre: *Multa est malitia hominis. Nemo quando male agere vult, auctoritatem quærit, quando autem dicimus hominibus ut faciant bona et ut confiteantur mala quæ fecerunt, dicunt nobis : Date auctoritatem. Quæ Scriptura hoc præcipit ut confiteamur peccata nostra? Si ergo Scriptura peccata confiteri non præcipit, respondete modo si Scripturam habetis quæ peccata jubeat tacere. Si ergo confiteri non vultis, quia auctoritatem confitendi non habetis, quare tacere vultis cum auctoritatem tacendi non habeatis? Tamen quia auctoritatem quæritis, accipite auctoritatem.* — *P. L.*, t. CLXXVI, col. 549.

[2] Tertullien montaniste prétend toutefois que le pouvoir donné à Pierre, n'a point passé à l'Église des psychiques et à ses évêques, mais à l'Église-Esprit des pneumatiques et à ses prophètes.

[3] Voici l'indication des références où on pourra trouver les principaux témoignages relatifs au pouvoir de remettre les péchés confié à l'Église. Tertullien et Calliste : *De pudicitia*, c. I, XVIII, XXI, *P. L.*, t. II, col. 979, 1017, 1024; Origène, *De oratione*, 28, *P. G.*, t. XI, col. 528; S. Cyprien, *De lapsis*, c. XXIX, *P. L.*, t. IV, col. 489; S. Firmilien de Césarée en Cappadoce, *Ep. à saint Cyprien*, n. 16, *P. L.*, t. III, col. 1168; S. Athanase, *Contra Novatianos*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1316; S. Basile, *Regulæ breviores*, q. 288, *P. G.*, t. XXXI, col. 1284; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXIX, *in SS. Lumina*, n. 18-19, *P. G.*, t. XXXVI, col. 356; S. Jean

IIe siècle et de la fin du premier[1], on trouve quelques mentions plus ou moins explicites de la pénitence ecclésiastique et par conséquent de la confession secrète, qui, nous l'avons vu, en était le premier acte. Ces témoignages patristiques formaient un ensemble suffisamment imposant pour que, joints à la pratique universelle de l'Église, ils ne permissent guère de doute. De là vient que, dès l'époque antérieure au concile de Latran, les théologiens sont unanimes à affirmer l'obligation de la confession pour la rémission des péchés graves. Abélard lui-même, malgré le

Chrysostome, *De sacerdotio*, l. III, c. v, *P. G.*, t. LXVII, col. 643; S. Jérôme, *Ep. ad Heliodorum*, n. 8 et 9, *P. L.*, t. XXII, col. 352; S. Ambroise, *De pœnitentia*, l. I, c. II, n. 7; c. VIII, n. 36; l. II, c. II, n. 12, *P. L.*, t. XVI, col. 468, 477, 499. Nous empruntons ces références, après les avoir vérifiées, au *Dictionnaire de théologie catholique*, article *Absolution des péchés au temps des Pères*, signé de M. Vacandard, t. I, col. 145-151. On pourra y trouver encore d'autres citations.

[1] Commencement du IIIe siècle et fin du IIe siècle : Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur*, c. XLII, *P. G.*, t. IX, col. 649, 652 ; Hermas, *Le Pasteur*, Mandatum IV, c. I-III, *P. G.*, t. II, col. 914-919; *Canons d'Hippolyte*, c. XVII, cité et commenté par Mgr Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 2e édition, p. 506 ; saint Irénée ne dit pas par quel pouvoir les péchés sont remis, mais il décrit une pénitence dans laquelle il est facile de reconnaître la pénitence ecclésiastique que nous connaissons, *Adversus hæreses*, l. I, c. VI, n. 3, *P. G.*, t. VII, col. 508. Saint Ignace d'Antioche, fin du Ier siècle, écrit : « Dieu pardonne aux pénitents s'ils ont recours à l'unité de l'Église et au consentement de l'évêque. » *Ep. aux Philadelphiens*, c. VIII, *P. G.*, t. V, col. 833. Enfin saint Clément de Rome, dans l'épître qu'il envoie aux Corinthiens, demande aux coupables « de se soumettre aux presbytres et de recevoir la discipline pour la pénitence en inclinant les genoux de leur cœur... afin de n'être pas exclus du troupeau du Christ. » C. LVII, *P. G.*, t. I, col. 324.

scepticisme où il se complaît habituellement, et malgré ses erreurs sur le rôle de la confession et sur l'origine de son institution, n'hésite pas à dire qu'elle est obligatoire.

231. On nous objecte que le canoniste Gratien, après avoir longuement exposé le pour et le contre, laisse au lecteur le soin de décider si la confession est oui ou non obligatoire. Le doute de Gratien, si insolite qu'il paraisse dans son isolement au milieu des autres témoignages du XIIe siècle, n'aurait rien d'embarrassant pour l'apologiste, s'il était historiquement constaté. Nous dirions simplement que Gratien s'est trompé. Mais l'histoire nous autorise-t-elle à lui prêter cette erreur? M. Vacandard[1] s'est sur ce point trop confié à l'exposé de M. Turmel[2], qui résume très inexactement la discussion si longuement développée dans la IIe partie du *Decretum*[3]. Il ne s'agissait pas de savoir simplement si la confession était pratiquement obligatoire pour les péchés graves. Sur ce point Gratien n'hésite pas. Après avoir laissé au lecteur le choix entre les deux opinions qu'il a successivement exposées, sans cacher ses préférences, il propose, comme conclusion pratique, les prescriptions d'un canon pénitentiel où on déclare que, quoi qu'il en soit de la valeur de la confession à Dieu seul, nous devons nous confesser à Dieu et aux prêtres, pour nous con-

[1] *Dictionnaire de théologie catholique*, art. *Confession*, t. III, col. 881. C'est la seule inexactitude que nous ayons relevée dans ce magistral article dont nous nous sommes beaucoup servi.

[2] *Histoire de la théologie positive*, 3e édition, Paris, 1904, 1er vol., p. 454-456.

[3] Causa XXXIII, q. III, *De pœnitentia*, dist. I, *P. L.*, t. CLXXXVII, col. 1519-1562.

former à la loi apostolique qui a institué ce mode de pénitence. *Sed tamen apostoli institutio nobis sequenda est ut confiteamur alterutrum peccata nostra...*[1]. Mais cette confession obligatoire est-elle vraiment la cause efficiente de la rémission des péchés, cause efficiente si nécessaire que, lorsqu'on peut y recourir, le péché

[1] Le canon pénitentiel cité est extrait des *capitula apocrypha* de Théodore de Cantorbéry. Ces capitula sont en réalité des extraits du *Decretum* de Burchard de Worms. Il est à noter que, dans l'œuvre de Burchard de Worms le canon cité par Gratien reproduit exactement le 33e canon du concile de Châlons de 813, tandis que, dans le *Decretum Gratiani*, le texte original est glosé et modifié dans le but évident d'insister sur l'obligation de la confession, comme on peut s'en rendre compte en comparant les deux textes. Pour permettre cette comparaison, nous mettons entre parenthèses, les gloses additionnelles et entre crochets les variantes qui différencient le texte adopté par Gratien de la rédaction primitive.

Quidam Deo solummodo confiteri debere peccata dicunt (ut Græci). Quidam vero sacerdotibus confitendo esse percensent (ut fere tota sancta Ecclesia). Quod utrumque non sine magno fructu intra sanctum fit Ecclesiam ; ita dumtaxat et Deo [ut Deo] qui remissor est peccatorum, confiteamur peccata nostra [peccata nostra confiteatur] (et hoc perfectorum est), ut cum David dicamus : Delictum meum cognitum tibi feci, et injustitiam meam non abscondi. Dixi, confitebor adversum me injustitias meas Domino, et tu remisisti impietatem peccati mei. Et secundum institutionem Apostoli [Sed tamen Apostoli institutio nobis sequenda est ut] confiteamur alterutrum peccata nostra et oremus pro invicem ut salvemur. Confessio itaque quæ (soli) Deo fit (quod est justorum) purgat peccata ; ea vero quæ sacerdoti fit, docet qualiter ipsa purgentur peccata. Deus namque salutis et sanitatis [sanctitatis] auctor et largitor, plerumque hanc præbet suæ potentiæ (pœnitentiæ) invisibili administratione, plerumque medicorum operatione.

Le texte du concile de Châlons affirme bien que la confession aux prêtres est d'institution apostolique et qu'en conséquence

ne puisse pas être remis avant et sans la confession? Voilà la question difficile, au sujet de laquelle Gratien expose longuement le pour et le contre en laissant au lecteur le choix entre l'une et l'autre thèse. D'une part il semble bien que la contrition et la confession à Dieu soient suffisantes, conformément aux témoignages de la tradition et à la voix de la raison

nous devons nous confesser et à Dieu et aux prêtres; mais il ne condamne pas explicitement ceux qui disent que la confession à Dieu suffit; il reconnaît même que cette confession à Dieu peut suffire et qu'elle est d'efficacité supérieure à celle qu'on fait aux prêtres, puisque celle-ci nous enseigne seulement les moyens d'arriver au pardon, tandis que la première l'obtient. Ceux auxquels la confession répugne ne vont-ils pas en conclure : Je sais ce qu'il faut faire pour expier mes péchés, je n'ai donc besoin que de me confesser à Dieu?

La rédaction adoptée par Gratien prévoit cette objection et essaie de la prévenir. Elle ne condamne cependant pas non plus l'opinion respectée par le concile de Châlons; mais en l'attribuant aux gens de méprisable autorité que sont, pour des latins d'alors, des grecs schismatiques, *ut Græci*, et en lui opposant l'opinion de la presque universalité de la sainte Église, *ut fere tota sancta Ecclesia*, elle ne laisse plus la liberté du choix au lecteur. Elle ne nie pas que la confession à Dieu seul puisse remettre les péchés, mais seulement chez les justes et les parfaits qui n'ont que des péchés véniels, *et hoc perfectorum est, quod est justorum*. Quoi qu'il en soit de l'efficacité de la confession à Dieu, nous sommes tenus de nous conformer à l'institution apostolique. Le concile n'avait fait que rappeler cette institution, la rédaction de Gratien insiste sur l'obligation de l'observer, et cependant elle n'ose pas dire que la contrition intérieure et la confession à Dieu n'ont pas en elles-mêmes la vertu de remettre les péchés. C'est donc que la thèse des grecs et des rares membres de la sainte Église qui sont de leur avis a quelque valeur, une valeur qui embarrasse les défenseurs de la confession obligatoire et oppose à leur conviction une difficulté qu'ils ne savent comment résoudre.

qui mettent la justification dans le cœur aussi bien que le péché. Le pécheur est repentant quand il vient se confesser, et s'il est vraiment repentant et aimant, son péché est aussitôt remis. La confession ne saurait être que le signe et non point la cause de cette rémission. *Non ergo in confessione peccatum remittitur quod jam remissum esse probatur... sic confessio sacerdoti offertur in signum veniæ acceptæ, non in causam veniæ accipiendæ*[1]. Mais d'autre part cette première conclusion paraît inacceptable, car elle rend le pouvoir des clefs inutile, elle contredit tous les témoignages de la tradition et de l'Écriture, qui attribuent au jugement et aux prières du prêtre une part nécessaire dans la rémission du péché, et elle court risque d'autoriser les pécheurs à dire comme de méprisables grecs : Nous ne nous confessons qu'à Dieu. Voilà une conséquence que Gratien semble fort redouter et qui, malgré ses prétentions d'impartialité, le fait pencher manifestement vers la seconde thèse dont il formule ainsi la conclusion : « Personne n'efface en son âme la souillure du péché avant la confession orale (faite au prêtre) et l'accomplissement de la satisfaction. » *Concluditur ergo quod nullus ante oris confessionem et satisfactionem operis, peccati culpam abolet*[2]. Il n'y a d'exception que si le pécheur n'a pas la possibilité de se confesser[3].

Gratien met à défendre cette seconde thèse une telle complaisance et l'appuie sur de si nombreux témoignages qu'on est surpris qu'il ne l'impose pas

[1] *Loc. cit.*, col. 1531.
[2] *Loc. cit.*, col. 1542
[3] *Loc. cit.*, col. 1538.

comme une conviction parfaitement établie. Il avait cependant raison de garder une prudente réserve. L'Église n'a accepté ni la première opinion : tout pécheur repentant est pardonné avant et sans la confession, ni la seconde . aucun pécheur n'est pardonné avant et sans la confession ; mais elle a fait sienne, au concile de Trente, une solution intermédiaire que Gratien ne connaissait pas et qui n'a été exposée qu'après lui, par Albert le Grand[1] et par saint Thomas[2].

« Le saint concile enseigne que s'il arrive quelquefois à la contrition parfaite par la charité de réconcilier l'homme à Dieu avant la réception réelle du sacrement de pénitence, cette réconciliation ne peut cependant pas être attribuée à la contrition même sans le vœu du sacrement qu'elle inclut[3]. » Cette doctrine, ainsi que la distinction de l'attrition et de la contrition, est l'aboutissant de longues discussions des théologiens du moyen âge qui, unanimes à affirmer l'existence du pouvoir des clefs et l'obligation de la confession, ne s'entendaient plus quand il s'agissait de déterminer le rôle et l'efficacité particulière de la confession et de l'absolution dans la rémission des péchés.

232. Ils ne s'entendaient pas non plus sur la réponse à faire aux exigences des fidèles qui demandaient quel texte d'Écriture sainte fondait l'enseignement traditionnel de la nécessité de la confession. Autant la preuve de tradition leur était facile, autant celle

[1] *In IV Sent.*, dist. XVII, a. 1.
[2] *In IV Sent.*, dist. XVI, a. 5.
[3] Sess. XIV, c. IV, *Enchir.*, n. 898 (777).

d'Écriture sainte leur était difficile, à raison surtout des exigences de leurs contemporains, dont les habitudes d'exégèse matériellement littérale demandaient un texte où on trouvât le mot *confession*. Ils en citèrent beaucoup de l'Ancien Testament qui n'avaient rien à faire à la question. Celui du Nouveau Testament qui eut le plus de succès fut la recommandation de saint Jacques : « Confessez donc les uns aux autres vos péchés, et priez les uns pour les autres, afin que vous soyez sauvés » (v, 16). La valeur préceptive de ce texte, marquée tout d'abord par Alcuin [1], fut cependant niée et contestée par un grand nombre de docteurs. Saint Thomas [2] ne s'en est pas servi et a rattaché à bon droit l'institution du sacrement de pénitence et l'obligation de la confession à la collation du pouvoir des clefs [3], complétée par le texte de saint Jean, auquel en appelle aussi le concile de Trente : « Recevez le Saint-Esprit; les péchés seront remis à qui vous les aurez remis, retenus à qui vous les aurez retenus » (xx, 23).

Ces paroles du Maître ne contiennent pas le mot de confession, mais elles en impliquent la réalité telle que nous la voyons se développer dans l'histoire. Elles confèrent à l'Église un vrai pouvoir judiciaire dont l'exercice ne peut être confié qu'aux chefs responsables de la tenue morale de la communauté, présuppose la confession obligatoire des coupables et

[1] *Op. cit.*, *P. L.*, t. c, col. 338.

[2] *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXXIV, a. 3, ad 3um; Supplementum, q. VIII, a. 1, ad 1um; q. XVIII.

[3] « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel. » Matth., XVIII, 18; cf. XVI, 19.

peut être soumis aux modifications disciplinaires que demandera l'intérêt des âmes et de la société spirituelle au profit desquelles le sacrement de pénitence est ainsi institué. Justifions brièvement chacune de ces affirmations.

233. Le concile de Trente a bien raison de dire qu'il faut faire violence au sens du texte précité de saint Jean pour en réduire la signification à un simple pouvoir de prêcher, et c'est encore en limiter arbitrairement la valeur que de vouloir la restreindre au pouvoir de remettre les péchés par le baptême. Il est bien vrai que les apôtres et l'Église ont remis et remettent les péchés aux infidèles en les baptisant et que saint Cyprien aussi bien que Firmilien de Césarée en Cappadoce, dans leurs lettres au sujet de la controverse baptismale, ont appliqué à la rémission des péchés par le baptême les paroles auxquelles nous en appelons pour l'institution du pouvoir d'absoudre. Mais l'Église n'a pas moins d'autorité sur les chrétiens que sur les païens, alors que saint Paul écrit qu'elle peut juger ses fidèles, mais non point les gens du dehors.

On nous objecte que l'Église n'aurait pris conscience qu'au IIe siècle de ce pouvoir de remettre les péchés aux baptisés; mais, pour appuyer historiquement cette objection, il faut transformer en opinion universelle et primitive l'opinion rigoriste que combat Hermas, l'opinion des docteurs romains qui refusent tout pardon au baptisé pécheur. Cette opinion est si peu primitive qu'elle est en contradiction avec des faits très significatifs du Nouveau Testament. Si saint Paul livre au démon l'incestueux de Corinthe, c'est pour l'aider à obtenir la rémission de son péché; et il ne juge pas seulement pour condamner, il a aussi des sentences

de pardon, il en a pour le même incestueux ou pour un autre pécheur [1], il en a encore pour les chrétiens d'Éphèse qui confessent leurs péchés de magie [2]; et s'il invite à pénitence les Galates et les Thessaloniciens qui ont gravement péché, c'est qu'il croit qu'ils peuvent trouver dans l'Église le pardon de leurs fautes.

L'Église a donc toujours cru qu'elle pouvait remettre les péchés de ses fidèles aussi bien que ceux des païens, et M. Loisy lui-même est bien obligé de convenir que « selon la pensée de l'Église primitive... le pouvoir de rémission n'est pas limité aux convertis comme sujet, ni au baptême comme moyen de pardon; l'Église est maîtresse de sa police intérieure et juge des fautes commises par les chrétiens; il lui appartient de décider si telle faute place un fidèle en dehors de la société des saints, si le coupable peut y être réintégré après en avoir été exclu, et à quelles conditions [3]. »

Nous approuverions complètement ces réflexions de M. Loisy, si nous n'avions quelque réserve à faire au sujet du mot « police ». Il serait faux de prendre la discipline pénitentielle pour une institution purement policière n'ayant souci que de l'ordre extérieur et n'atteignant pas directement les âmes dans leurs relations intérieures avec Dieu. Il importe cependant de noter que, tout en étant principalement ordonnée au bien du pénitent, la sentence par laquelle le prêtre remet ou retient les péchés a son retentissement sur l'ordre social. L'Église retient les péchés en mainte-

[1] II Cor., II, 10.

[2] Act., XIX, 18.

[3] *Le quatrième évangile*, p. 915.

nant le pécheur éloigné de la communion et en lui imposant certaines pénitences. L'éloignement de la communion et les pénitences, quand elles sont extérieures, sont des sanctions qui ont valeur sociale d'exemple préventif pour les bons, en même temps que de correction pour les pécheurs. De plus, la formation de la conscience morale du pécheur a un retentissement très prochain sur l'état de la conscience sociale.

234. C'est ce caractère social de la pénitence jugement et sacrement, qui demande que le juge du pécheur ait pouvoir de juridiction, une part d'autorité et de responsabilité sociales. Dès le début, l'absolution des pécheurs a été réservée à celui qui avait tout d'abord la responsabilité de la tenue morale de la communauté, à l'évêque; et quand l'extension des communautés et le nombre croissant des pénitents n'ont plus permis à l'évêque de juger lui-même les pécheurs, c'est à des prêtres délégués jugeant en son nom et dans la mesure des pouvoirs qu'il leur donne, qu'il a remis le soin de la rémission des péchés. Aujourd'hui encore, comme aux premiers temps, aucune absolution n'est donnée si ce n'est en vertu d'une autorité épiscopale, de celle de l'évêque diocésain ou de celle de l'évêque des évêques, le Souverain Pontife, qui délègue lui-même les confesseurs appartenant à des ordres religieux.

On signale bien au cours des âges quelques exceptions à la loi qui réservait le pouvoir d'absoudre aux délégués de l'évêque et à des délégués appartenant au plus haut rang de la cléricature, à des prêtres. Il semble que saint Cyprien ait concédé aux diacres le pouvoir de recevoir la confession des mourants et

de leur donner l'absolution en temps de persécution, quand il n'y avait pas de prêtre[1]. Au IXe siècle, le concile de Tribur et, au XIe, Lanfranc de Cantorbéry reconnaissent aussi aux diacres le pouvoir de confesser et d'absoudre en l'absence des prêtres. Dans l'Église grecque, du IXe au XIe siècle, on voit se répandre l'usage de se confesser aux simples moines, même s'ils ne sont pas prêtres; on se soucie plus de la sainteté du confesseur, de sa qualité d'homme spirituel, πνευματικός, que de son autorité hiérarchique[2]. Mais ces opinions particulières et ces coutumes régionales et temporaires n'ont point prévalu et ne peuvent être invoquées contre l'enseignement commun qui a toujours réservé aux *sacerdotes*, aux évêques et à leurs délégués prêtres l'exercice de l'autorité judiciaire, du pouvoir de lier et de délier, de retenir ou de remettre les péchés.

235. Si la sentence d'absolution requiert un prêtre autorisé qui la prononce en fonction du bien social autant que du bien de l'individu, elle requiert aussi un prêtre informé de la qualité du péché et de l'état d'âme du pécheur qu'il juge. Cette information seule peut le mettre à même d'apprécier dans quelle mesure il peut remettre ou retenir, quand et à quelles conditions il doit rendre l'usage de la communion. C'est pourquoi nous avons vu que tous les exercices pénitentiels dont nous parlent les Pères commencent par une confession auriculaire et privée faite à

[1] *Epist.*, XII, n. 1, *P. L.*, t. IV, col. 259.
[2] Cf. Vacandard, *Dictionnaire de théologie catholique*, t. III, *Confession du Ier au XIIIe siècle*, *Le confesseur*, col. 861-872 et 876-877.

l'évêque ou à son délégué. L'évêque ou le prêtre pénitencier soucieux de la tenue morale de leur communauté ne pouvaient prescrire ou autoriser une confession publique, avant d'avoir pris connaissance des fautes qui devaient en être la matière.

Notre-Seigneur, en confiant aux évêques et à leurs délégués le pouvoir et le soin de remettre et de retenir les péchés, d'admettre les pécheurs à la communion ou de les en exclure, obligeait donc les fidèles à soumettre au jugement de l'autorité épiscopale tous les péchés proprement dits, c'est-à-dire tous ceux que nous appelons aujourd'hui mortels, qui enlèvent aux pécheurs, avec la vie de la grâce, la charité et par conséquent aussi le droit de prendre part à l'agape eucharistique, symbole et aliment de la charité. Cette obligation est en effet le corrélatif nécessaire du droit et du pouvoir qu'ont les chefs ecclésiastiques de retenir les péchés, de poser les conditions du retour à l'agape. Ce droit et ce pouvoir ne seraient qu'un vain mot si les pécheurs pouvaient revenir à la communion sans se soumettre au jugement de l'autorité hiérarchique, sans lui demander les conditions de leur complète réhabilitation. La contrition intérieure, toujours nécessaire de droit naturel à la rémission des péchés, ne suffit donc plus. Une obligation nouvelle est imposée au pécheur baptisé. Nous verrons tout à l'heure si cette obligation est un secours ou un obstacle. Il nous suffit de constater pour l'instant qu'elle n'est pas seulement affirmée par la tradition, mais qu'elle est fondée, comme le demandaient les fidèles du moyen âge, sur les textes scripturaires, sur ceux qu'invoquent saint Thomas et le concile de Trente.

236. Ces mêmes textes, avons-nous dit, justifient les variations disciplinaires qu'enregistre l'histoire du sacrement de pénitence. Ils donnent en effet à l'Église un pouvoir indéfini de remettre ou de retenir. Ce n'est pas qu'elle puisse user arbitrairement de ce pouvoir; mais Jésus ne trace pas d'avance des règles précises déterminant le degré de sévérité ou d'indulgence dont l'Église doit user vis-à-vis des péchés. Il lui laisse ou plutôt il laisse à l'Esprit-Saint, toujours présent et toujours agissant au sein de l'Église, le soin de promulguer, selon les temps et selon les lieux, les règles qui devront présider au traitement des pécheurs. Selon les temps et selon les lieux, disons-nous; c'est qu'en effet ces mesures de sévérité et d'indulgence ont été non seulement variables au cours des âges, mais différentes selon les divers pays et les divers milieux sociaux d'une même époque. Les raisons de ces variations ne sont pas difficiles à comprendre. L'Église et ses confesseurs doivent tenir compte du milieu social, et pour l'estimation de l'état de conscience et de la culpabilité subjective du pécheur, et pour l'appréciation du traitement qui lui convient le mieux, tant à raison de son bien personnel qu'en vue du bien de la communauté à laquelle il appartient. Rien donc de plus étroitement mêlé aux contingences, aux mille et une circonstances de la vie quotidienne, par conséquent rien de moins mathématique et de moins absolu que cette application du pouvoir divin confié à l'Église pour la lutte contre le péché, contre l'infirmité native dont il procède, les influences mauvaises du monde et du démon qui le provoquent, les scandales qui en dérivent.

C'est en fonction du milieu et de l'intérêt social

des communautés chrétiennes qu'ils gouvernaient ou fondaient, qu'il faut apprécier les sévérités de saint Pierre vis-à-vis d'Ananie et de Saphire, celles de saint Paul pour l'incestueux de Corinthe. C'est aussi le souci de la tenue morale des communautés primitives qui a motivé les sévérités de la discipline pénitentielle à l'origine.

Jusqu'où sont allées ces sévérités? Il n'est pas facile de le dire. Nous avons vu que les historiens catholiques ne sont pas d'accord sur la question du refus du pardon aux adultères, homicides et apostats. Ils ne sont pas non plus d'accord sur l'appréciation des lois qui semblent exclure les relaps du bénéfice d'une seconde pénitence ou imposer pour des fautes secrètes une pénitence publique. Quelques-uns des nôtres prétendent en effet que ces rigueurs apparentes de la pénitence primitive étaient tempérées par ce fait qu'à côté de la pénitence publique, dont parlent les écrits des Pères, il y avait une pénitence en tout semblable à notre pratique actuelle, mais si totalement secrète qu'elle n'a laissé que peu ou point de traces dans les documents. Nous ne voudrions pas nier l'existence de cette pénitence totalement secrète dès avant saint Augustin, nous souhaitons de tout cœur que la découverte de nouveaux documents permette d'en établir incontestablement l'historicité, mais cette historicité nous paraît jusqu'ici trop peu sûre pour que nous en fassions la condition de l'apologie de nos institutions pénitentielles. Laissant donc aux historiens le soin de nous donner le dernier mot sur l'état précis de la discipline pénitentielle dans les différentes régions de l'Église des premiers siècles, nous dirons simplement que, dans l'hypothèse où la pénitence dé-

crite par les Pères serait le seul usage alors connu du sacrement de pénitence, nous n'aurions nullement à nous scandaliser des différences purement disciplinaires qui la distinguent de notre pratique actuelle.

Nous n'avons pas à nous scandaliser si certaines églises ont cru devoir, dans les premiers siècles, exclure de la communion, jusqu'à la fin de leur vie, les adultères, les homicides, les apostats et les relaps. Il y aurait eu sans doute erreur incompatible avec notre dogme de l'infaillibilité de l'Église, si celle-ci avait cru et enseigné qu'elle n'avait pas le pouvoir de remettre certains péchés ; mais cette erreur de Tertullien et des novatiens, l'Église la partageait si peu qu'elle a adouci partout sa discipline dès l'instant où elle s'est aperçue qu'on donnait aux pratiques rigoureuses cette interprétation dogmatique erronée[1]. Il y aurait eu sévérité abusive, incompatible avec le but de salut que l'Église doit poursuivre, si elle avait enlevé à ces pécheurs exceptionnels toute espérance de pardon ; mais outre que, dans la plupart des chrétientés, l'Église ne refusait jamais l'absolution et la communion aux agonisants qui les demandaient, ainsi qu'en témoigne le canon précité du concile de Nicée, les mêmes docteurs, qui ne parlent pas de cette réconciliation *in extremis*, Tertullien et saint Augustin, nous disent explicitement que le refus définitif d'absolution avait pour but de

[1] « Le schisme donatien, par son opposition, contribua à mettre en valeur le droit que revendiquait l'épiscopat catholique de donner aux pécheurs coupables d'apostasie aussi bien que de fornication le pardon qui, un temps, avait été réservé à Dieu seul. » Mgr Batiffol, *La crise novatienne*, p. 141, dans *Études d'histoire et de théologie positive*. I. *Les origines de la pénitence*.

faire sentir davantage aux pécheurs la nécessité de faire pénitence pour obtenir de Dieu leur pardon.

Nous n'avons pas à nous scandaliser non plus si nous constatons historiquement que la pénitence, dans les premiers siècles, était toujours publique. Il y aurait matière à scandale, contradiction avec l'enseignement du concile de Trente, si, avant la satisfaction publique, il n'y avait pas eu de confession auriculaire secrète ; mais l'existence de cette confession dans la pénitence ecclésiastique des premiers siècles est, nous l'avons vu, incontestable et suffit à justifier la définition conciliaire relative au mode primitif de la confession.

237. Le concile et la théologie nous enseignent simplement que nous devons retrouver dans les pratiques de l'Église primitive les éléments essentiels de notre sacrement de pénitence. L'histoire n'y contredit pas. Elle nous dit bien que l'Église a considérablement adouci la satisfaction exigée du pécheur, qu'elle use beaucoup plus libéralement de son pouvoir de rémission, que ce sont les moines qui ont introduit et répandu l'usage de la confession des péchés véniels et par conséquent de la confession fréquente et périodique, qu'avec une pratique plus fréquente de la confession, la conscience chrétienne s'est affinée et a fait aux cas concrets une application plus précise de l'enseignement de l'Écriture et des apôtres quant à l'estimation de la gravité des péchés, qu'enfin l'obligation du recours annuel à la pénitence n'est devenue loi générale de l'Église qu'au quatrième concile de Latran (1215). Ce sont là des faits qui peuvent tout d'abord surprendre le lecteur peu familier avec le mouvement de la vie chrétienne au cours des siècles,

mais qui laissent intacte l'identité permanente de notre pénitence actuelle et de la pénitence antique dans leurs éléments essentiels : contrition, confession obligatoire de tous les péchés formellement graves, c'est-à-dire commis avec la conscience de leur gravité, confession faite au prêtre qui juge le pécheur au nom de l'évêque, chef responsable de la tenue morale de la communauté, imposition et acceptation d'une peine satisfactoire et enfin absolution ou réintégration du pécheur dans tous ses droits et privilèges de fidèle en vertu du pouvoir des clefs, de l'autorité confiée à l'Église par Notre-Seigneur. C'en est assez pour que notre foi au dogme catholique de la pénitence sacrement ne nous oblige à nier aucun des faits avérés de l'histoire ; elle n'a rien à craindre non plus des objections qu'on lui oppose au nom des exigences morales de la raison.

II. — Le sacrement de pénitence et la raison

238. Ou l'absolution est inefficace, purement déclarative du pardon déjà accordé, ou bien elle est immorale accordant la rémission à des pécheurs non repentants. Telle est la première objection faite au dogme de l'efficacité de notre sacrement de pénitence. L'objection ne date pas d'aujourd'hui, elle a embarrassé les théologiens du moyen âge qui n'ont pas trouvé tout de suite la vraie solution.

Le récit évangélique de la guérison des dix lépreux était un de ceux qu'on commentait le plus volontiers, comme une figure et une annonce du sacrement de pénitence à cause de la comparaison de la lèpre avec

le péché, et de la parole de Notre-Seigneur : « Allez, montrez-vous aux prêtres ». Or les lépreux avaient été guéris en chemin. N'en était-il pas ainsi des pécheurs qui, « du moment où ils vont à la confession et à la pénitence, mettent toute leur volonté délibérée à condamner, à rejeter leurs péchés, et en sont par conséquent délivrés au regard de celui qui voit le fond des cœurs ?... Ils doivent néanmoins (comme les lépreux) aller jusqu'aux prêtres et leur demander l'absolution, afin que, déjà purifiés devant Dieu, ils soient, par le jugement des prêtres, montrés purs devant les hommes[1] ». Ces réflexions de saint Anselme sur le récit de la guérison des lépreux inspirèrent un certain nombre des premiers théologiens qui essayèrent d'analyser le rôle des différentes parties du sacrement de pénitence dans la rémission du péché. Soucieux de conserver à la pénitence intérieure toute l'efficacité que lui attribuait l'Écriture, ils ne voyaient plus dans l'absolution qu'une sentence déclaratoire de l'innocence recouvrée du pécheur.

Mais bientôt Hugues de Saint-Victor protesta contre une opinion qui vidait de leur sens les paroles du Sauveur ; il nota avec raison qu'en parlant à Pierre Notre-Seigneur n'avait pas dit : Tout ce que tu montreras délié *a été délié*, mais : Tout ce que tu délieras *sera délié*. « La sentence du ciel ne précède pas,

[1] *Dum irent mundati sunt, quia ex quo tenuentes ad confessionem et pœnitentiam, tota deliberatione mentis peccata sua damnant et deserunt; liberantur ab eis in conspectu interni inspectoris... Perveniendum tamen est ad sacerdotes, et ab eis quærenda solutio ut qui jam coram Deo sunt mundati, sacerdotum judicio etiam hominibus ostendantur mundi.* S. Anselme, *Homélie* XIII *sur saint Luc*, XVII, 11, *P. L.*, t. CLVIII, col. 662.

mais suit celle de Pierre... Où Notre-Seigneur a-t-il dit : Si vous montrez la rémission, c'est qu'elle a été accordée ? — Nulle part. Mais il a dit : « Si vous faites rémission, ainsi sera-t-il fait [1]. » Pour sauvegarder, conjointement avec l'efficacité de l'absolution, la valeur justifiante de la contrition intérieure, Hugues proposait de distinguer *l'impiété du péché ou endurcissement du cœur* et la dette de damnation éternelle que cet endurcissement méritait. La contrition aurait brisé l'endurcissement, l'absolution remis la dette [2].

La distinction proposée était inacceptable. Pierre Lombard fit justement remarquer que la contrition, qui libère de la souillure et de l'endurcissement du péché, est la contrition informée par la charité et que, là où est la charité, il ne peut plus y avoir dette de damnation. La dette de damnation disparaît donc en même temps que l'endurcissement [3]. Mais quand ?

[1] *Non dixit, quodcumque solveris, hoc est, ut illi aiunt, solutum ostenderis, fecit solutum, sed erit solutum, quia sententiam Petri non præcedit, sed subsequitur sententia cæli. Ne autem hoc soli Petro concessum esse putes, audi quid omnibus apostolis ac per hoc omnibus apostolorum successoribus et apostolorum vice fungentibus dicat : Accipite, inquit, Spiritum Sanctum. Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta erunt. Ubi dixit : Si ostenderitis, fuit? Nusquam dixit hoc, sed dixit : Si feceritis, erit.* — *De sacramentis*, l. III, pars XIV, c. VIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 566.

[2] *Impietas peccati ipsa rectissime obturatio cordis accipitur, quæ primum in compunctione solvitur, ut postmodum in confessione peccatum ipsum id est debitum damnationis absolvatur.* — *Loc. cit.*, col. 568.

[3] *Nemo vere compungitur de peccato, habens cor contritum et humiliatum, nisi in charitate. Qui autem charitatem habet, dignus est vita æterna. Non est ergo tunc ligatus debito æternæ mortis... Non ergo postmodum per sacerdotem cui confitetur ab*

et par quelle vertu ? Avant la confession et par la seule vertu de la contrition que la grâce de Dieu met au cœur du pécheur. Le prêtre qui absout ne fait que déclarer à la face de l'Église le pardon accordé par Dieu seul, tout comme le prêtre de l'ancienne loi déclarait la guérison de la lèpre [1]. Pierre Lombard revenait simplement à l'opinion de saint Anselme, et tout en rejetant à bon droit la distinction proposée par Hugues de Saint-Victor, n'expliquait pas comment la valeur simplement déclaratoire de l'absolution pouvait répondre aux paroles de Notre-Seigneur promettant un pouvoir réel de rémission et justifier la nécessité de la confession, telle qu'il la proclamait lui-même avec toute la tradition.

239. On nous objecte souvent ces opinions des grands théologiens du moyen âge sur le caractère purement déclaratoire de l'absolution. Elles sont bien moins une objection qu'un argument en faveur du

ira æterna liberatur, a qua jam liberatus est per Dominum ex quo dixit : Confitebor. Solus ergo Deus hominem interius mundat a peccati macula, et a debito æternæ pœnæ solvit. — *II Sent.*, dist. XVIII, n. 4, *P. L.*, t. CXCII, col. 886.

[1] (*Deus*) *remissionem peccatorum vel per seipsum facit vel per ipsius columbæ* (*Ecclesiæ*) *membra, quibus ait : Si cui dimiseritis, dimittetur. Ecce quam varia a doctoribus traduntur super his ; et in hac tanta varietate quid tenendum ? Hoc sane dicere ac sentire possumus, quod solus Deus dimittit peccata et retinet ; et tamen Ecclesiæ contulit potestatem ligandi et solvendi, sed aliter ipse solvit vel ligat, aliter Ecclesia. Ipse enim per se tantum dimittit peccatum, qui et animam mundat ab interiori macula, et a debito æternæ mortis solvit. Non autem hoc sacerdotibus concessit, quibus tamen tribuit potestatem ligandi et solvendi, id est ostendendi homines ligatos vel solutos. Unde Dominus leprosum sanitati prius restituit, deinde ad sacerdotes misit, quorum judicio ostenderetur mundatus.* — *Loc. cit.*, n. 5 et 6, col. 887.

caractère traditionnel de notre croyance à l'exercice du pouvoir des clefs dans le sacrement de pénitence et à la nécessité de la confession. Les docteurs du moyen âge sentaient aussi bien que nous combien il était difficile d'appeler sentence de pardon une pure déclaration d'innocence, bien plus une déclaration non garantie contre l'erreur, et combien cette déclaration était vaine aussi bien que la confession qui la provoquait, quand il s'agissait de péchés secrets. Logiquement ils auraient dû en arriver, comme les protestants et modernistes, à nier tout simplement que Jésus ait conféré à son Église un vrai pouvoir de rémission des péchés et à enseigner que la confession et l'absolution ne pouvaient être nécessaires que pour la réparation de certains scandales publics. S'ils ne sont pas allés jusque-là dans leurs premiers essais de théologie, d'organisation logique des données de la révélation, c'est que le dogme de la rémission des péchés par l'exercice du pouvoir des clefs s'imposait à eux avec la même inéluctable autorité que l'efficacité de la contrition intérieure. L'affirmation de ces deux vérités est, chez eux, aussi nette et aussi constante et par conséquent d'autant plus impressionnante que leurs essais de conciliation sont hésitants, variables et souvent maladroits. Il y aurait intérêt à suivre les tâtonnements progressifs de cette théologie de la pénitence à mesure que la question était reprise par les docteurs qui se succédaient dans les chaires d'université du XIII[e] siècle. La nécessité d'être bref nous oblige à renvoyer le lecteur qui voudrait faire cette étude au magistral article de M. Vacandard, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, et à exposer tout de suite la solution définitive du problème

telle que l'a présentée saint Thomas. L'objection tombera d'elle-même dès que nous aurons dit avec le saint docteur comment et à quelles conditions le sacrement de pénitence remet les péchés.

240. Pour mieux nous faire comprendre l'efficacité du sacrement de pénitence, saint Thomas en appelle au baptême. C'est qu'en effet baptême et pénitence sont tous deux sacrements des morts, immédiatement ordonnés à la résurrection des pécheurs. Si le baptême diffère de la pénitence en ce qu'il peut être conféré aux enfants et autres individus privés de l'usage de la raison, il lui ressemble en ce que son efficacité, chez les adultes, n'est pas complètement indépendante de leurs dispositions. Voyons les différents cas qui peuvent se présenter.

Catéchumènes et pénitents peuvent être, longtemps avant la réception du baptême ou de l'absolution, des croyants parfaitement contrits, et par conséquent en état de grâce. Faudra-t-il dire qu'en pareil cas le baptême est sans efficacité pour la rémission du péché, qu'il est simple déclaration de l'innocence du baptisé? Personne ne l'a jamais prétendu et personne n'osera le prétendre parmi ceux qui ont gardé la notion chrétienne de la valeur du baptême. Reste à expliquer l'apparente contradiction de l'ablution réelle d'une souillure qui n'existe plus. Cette contradiction n'est pas explicable, mais elle est évitable. Nous l'éviterons en nous rappelant que l'adulte, qui reçoit le baptême, est un être intelligent et libre qui a pensé au sacrement et l'a voulu longtemps peut-être avant de le recevoir matériellement. C'en est assez pour que le signe sacramentel puisse commencer d'avoir sur l'âme, sur la pensée et la volonté du pécheur qui le désire,

son efficacité de signe choisi par le divin Maître comme symbole et canal de sa grâce rédemptrice. Parce que nous sommes des êtres corporels, obligés de nous servir de signes sensibles pour le soutien de notre pensée et pour toutes les relations de notre vie sociale, Jésus a attaché la vertu rédemptrice et sanctificatrice de sa passion à des signes sacramentels dont la dispensation, confiée à l'Église, encadre harmonieusement toute notre vie et nous rattache étroitement et visiblement à l'unité hiérarchique du divin bercail. Mais parce que, dans nos corps, il y a une âme spirituelle, l'efficacité du signe sacramentel n'est pas complètement liée à sa réalité matérielle, comme celle d'un signe purement magique, elle appartient déjà à sa réalité intentionnelle dans l'âme de celui qui le désire, quant aux effets purement individuels et intérieurs, tels que la justification ou l'augmentation de la grâce sanctifiante. Le catéchumène adulte commence donc à bénéficier de l'efficacité du baptême dès qu'il y pense et le désire. Avec le secours de la grâce que lui vaut déjà le *baptême désiré*, il peut arriver à l'acte de contrition et à l'état de charité, qui le justifie, bien avant l'heure du *baptême réalisé*. L'eau baptismale ne pourra qu'augmenter la grâce sanctifiante déjà reçue sous l'influx du sacrement désiré, et conférera au baptisé les droits religieux sociaux qui, dans une société visible et hiérarchisée, doivent être attachés à des signes sensibles dont on puisse donner sûre attestation [1]. Il en va de même de la confession et

[1] Pour les mêmes raisons que pour le baptême et la pénitence, tous les théologiens reconnaissent au désir de l'eucharistie la vertu d'assurer une participation à la grâce du sacrement

de l'absolution. Dès que le pénitent veut se confesser et se soumettre au jugement du prêtre, il bénéficie de la grâce du sacrement, et il peut, par elle, arriver à la contrition avant le prononcé réel de la sentence d'absolution, mais non pas en dehors de l'influx sacramentel. Les protestants nous reprochent assez de matérialiser l'efficacité de nos sacrements, pour qu'ils soient mal venus à rejeter cette efficacité toute spirituelle du signe sacramentel non encore réalisé, mais déjà voulu, et à traiter d'absurdité cette proposition de saint Thomas : « L'efficacité du pouvoir des clefs, tout comme celle de l'eau du baptême, peut contribuer à la rémission du péché non seulement par son exercice actuel, mais par le désir qu'on en a [1]. » Pour avoir commencé d'agir sur le pécheur avant d'être réellement prononcée, l'absolution n'est donc pas sans efficacité sur le pardon du pénitent déjà repentant et justifié, quand il entre au confessionnal.

241. Mais il s'en faut que tous les pénitents entrent au confessionnal contrits et justifiés. La contrition proprement dite, celle qui est liée à la charité, est une

chez celui qui ne peut communier. Au contraire, le désir de l'ordre et du mariage n'appelle aucune grâce, car les grâces intérieures et individuelles conférées par ces deux sacrements ne sont accordées qu'en dépendance du droit aux fonctions sociales auxquelles ils donnent accès, et par conséquent après que la collation réelle et visible du sacrement nous a donné ce droit. Comme la confirmation et surtout l'extrême-onction sont des sacrements ordonnés, eux aussi, à la sanctification individuelle, nous penserions volontiers que leur désir peut assurer une part de la grâce sacramentelle à celui qui ne peut les recevoir.

[1] *Virtus clavium operatur ad culpæ remissionem, vel in voto existens, vel in actu se exercens, sicut et aqua baptismi.* — *Sum. theol.*, Sup. IIIa, q. XVIII, a. 1; *IV Sent.*, dist. XVIII, a. 3, q. 1.

douleur du péché haï par-dessus tout autre mal, pour l'amour du Dieu qu'il offense. Au-dessous de cette contrition, il est d'autres repentirs moins parfaits. Les meilleurs de ces repentirs, que saint Thomas, sans les décrire en détail, appelle attrition ou bonnes dispositions insuffisantes pour la justification avant la réception du sacrement, suffisent pour que le catéchumène puisse se présenter avec confiance au baptême, le pénitent au confessionnal. Que le pécheur se laisse faire, qu'il n'oppose pas à l'action sacramentelle l'obstacle d'une volonté obstinément attachée à l'un ou à l'autre de ses péchés ; sous l'action de l'eau baptismale et de l'absolution, son attrition se transformera en contrition, selon l'axiome théologique si violemment attaqué par les protestants : *Ex attrito fit contritus*. Le confesseur, en pareil cas, n'absout pas un coupable qui reste coupable, mais il lui apporte le complément de grâce qui achève intérieurement une conversion déjà commencée. Cette doctrine n'était pas, au XIIIe siècle, pure opinion d'école franciscaine, implicitement répudiée par saint Thomas, comme le pense M. Harnack[1].

Saint Thomas l'enseigne explicitement en disant que les bonnes dispositions du pécheur, insuffisantes pour la justification avant la réception du sacrement, deviennent suffisantes à l'instant et sous l'action de

[1] *Diesen Gedanken* (l'opinion de saint Bonaventure sur la transformation de l'attrition en contrition par l'absolution) *nahm Thomas nicht auf, lehnte ihn vielmehr stillsschweigend ab und hat sich überhaupt in den qq 1-5 über die contritio und ihre Nothwendigkeit streng und ernst ausgesprochen. — Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4e éd., Tubingue, 1910 t. III, p. 591.

l'eau baptismale et de l'absolution, si par ailleurs le pénitent n'y met pas obstacle[1].

Saint Thomas est donc bien responsable de la doctrine qui attribue au sacrement la vertu de parfaire l'imparfaite contrition du pénitent. M. Harnack trouve cette doctrine « perverse[2] ». Le scandale du savant protestant nous rappelle celui des pharisiens murmurant contre l'absolution donnée par Jésus au paralytique : « Mon fils, aie confiance, tes péchés te sont remis[3]. » Dans les deux cas, la protestation a le même prétexte : nulle parole humaine ne saurait avoir une puissance réservée à Dieu ; « Dieu seul peut remettre les péchés, » parce que seul il peut atteindre le fond des cœurs. La réponse de Notre-Seigneur, garantie dans sa vérité par la guérison miraculeuse du paralytique, vaut pour l'un et pour l'autre cas : « Apprenez que le fils de l'homme a le pouvoir de remettre les péchés. » Le paralytique n'était pas mieux disposé intérieurement que nombre de nos pénitents catholiques. C'était pour la guérison de son corps, bien plus que pour celle de son âme, qu'il était venu à Jésus ; et cependant la parole humaine de Notre-Sei-

[1] *Quandoque talis præparatio (sufficiens ad gratiæ susceptionem) tempore non præcedit, sed est simul cum baptismi susceptione, et tunc per baptismi susceptionem gratia remissionis culpæ confertur... Potestas clavium ordinatur aliquo modo ad remissionem culpæ, non sicut causans sed sicut disponens ad eam. Unde si ante absolutionem aliquis non fuisset perfecte dispositus ad gratiam suscipiendam, in ipsa confessione et absolutione sacramentali gratiam consequeretur, si obicem non poneret.* — *Loc. cit.* M. Harnack connaît cependant bien ce texte puisqu'il le cite à propos de l'absolution, p. 598 de l'ouvrage précité.

[2] *Perverse Meinung.* — *Op. cit.*, p. 589.

[3] Marc, II, 5 sq.

gneur, en attirant l'attention du malade sur son état de péché, lui vaut, avec une contrition meilleure, la grâce de la justification. Si Notre-Seigneur pouvait, de son vivant, opérer si merveilleuse transformation dans l'âme d'un pécheur, pourquoi n'aurait-il pu laisser un pouvoir analogue aux prêtres parlant en son nom ? Ceux qui nient la divinité du Christ sont logiques en lui déniant et en déniant à ses prêtres le pouvoir de modifier les dispositions d'une âme, autrement que par la persuasion ; mais tous ceux qui prétendent adorer dans le Christ le Fils de l'homme qui remet les péchés ne sauraient être surpris de l'entendre dire à ses apôtres : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, » et ne seront pas tentés d'appeler « perverse » la pensée que l'absolution sacramentelle puisse aider le pécheur à parfaire sa contrition.

242. Mais il est, paraît-il, une perversion plus grande encore [1] dans la théologie catholique : c'est la doctrine de l'attrition suffisante telle que l'exposent les théologiens quand ils traitent des différents éléments du sacrement de pénitence. Ils n'exigent, pour donner l'absolution, que l'attrition motivée par la crainte de l'enfer, une attrition que saint Thomas avouait n'être pas une vertu. M. Harnack se dit effrayé de la corruption religieuse et morale qu'entraîne nécessairement la doctrine de l'attritionisme, la diminution de la pénitence intérieure au profit de la confession, là où l'attritionisme règne [2].

[1] *Aber überhaupt hat sich bei der Bestimmung der einzelnen partes pœnitentiæ eine Verkehrung in schlimmster Weise eingestellt, deren Keime freilich schon bei Thomas zu finden sind.* — Loc. cit.

[2] *So ist man erschreckt, welch'eine Verwüstung der Religion*

Voilà un effroi et un scandale bien inattendus chez des disciples de Luther. Luther tenait pour incurable la corruption du cœur humain et pour impossible la pénitence intérieure ; il prêchait simplement la foi au pardon par l'imputation extérieure des mérites du Christ. C'était moins d'exigence que n'en ont les attritionistes. Mais il ne nous suffit pas de dire que nous demandons aux pécheurs plus de pénitence que Luther, il nous faut montrer que nous en demandons assez et que la doctrine catholique de l'attrition, suffisante pour l'absolution, bien loin d'être un obstacle au développement de la pénitence intérieure, le favorise très efficacement.

Sans nous embarrasser de toutes les modalités que revêt l'exposé détaillé de la doctrine de l'attrition dans les différentes écoles de théologie, demandons à saint Thomas la mention sommaire, mais très objective, des différentes étapes du retour à Dieu dans l'âme du pécheur. Voici ce qu'il en écrit :

« Nous pouvons parler de la pénitence à un double point de vue. Ou bien nous considérons la vertu même de pénitence (telle qu'elle se trouve dans le pécheur justifié), et nous devons en dire que Dieu nous l'infuse directement sans que nous en soyons à aucun titre cause principale, mais non pas sans que nous coopérions à l'action divine en nous y disposant

und der einfachsten Moral die Folge der « Attritio » gewesen ist. — *Op. cit.*, p. 593, note. — Quelques lignes plus loin, M. Harnack consent à corriger l'universalité de cette proposition en disant qu'il en limite la portée aux cercles très larges où règne la doctrine de l'attritionisme : *Ich habe nur gesagt dass wo der Attritionismus herrscht, wie bei Johann von Paltz u. A., jene Verwüstung eine nothwendige Folge war* (p. 594).

par certains actes. — Ou bien nous considérons, sous l'appellation de pénitence, les actes par lesquels nous coopérons à l'action de Dieu produisant en nous cette vertu. Il faut dire alors que le premier principe de ces actes est l'opération de Dieu ramenant le cœur à lui, d'après cette parole des Lamentations de Jérémie : « Convertis-nous à toi, Seigneur, et nous nous convertirons ». Vient en second lieu un mouvement de foi. Le troisième acte est un mouvement de crainte servile ; le pécheur se détache du péché par appréhension des châtiments. Le quatrième acte est un mouvement d'espérance ; l'espoir d'obtenir le pardon fait prendre au pécheur la résolution de se corriger. Le cinquième acte est un mouvement de charité qui fait détester le péché en lui-même et non plus seulement à cause du châtiment. Le sixième acte enfin est un mouvement de crainte filiale ; par révérence pour Dieu, le pécheur lui offre de tout son cœur réparation pour le péché. Il est donc évident que l'acte de pénitence procède de la crainte servile comme l'effet procède du premier mouvement qui tend à sa production, mais il a la crainte filiale comme principe immédiat et dernier[1]. »

C'est cette intervention de la crainte du châtiment

[1] *De pœnitentia loqui possumus dupliciter, uno modo quantum ad habitum ; et sic immediate a Deo infunditur sine nobis principaliter operantibus, non tamen sine nobis dispositive cooperantibus per aliquos actus : alio modo possumus loqui de pœnitentia quantum ad actus quibus Deo operanti in pœnitentia cooperamur : quorum actuum primum principium est Dei operatio convertentis cor, secundum illud Thren. ult. : Converte nos, Domine, ad te, et convertemur : secundus actus est motus fidei : tertius est motus timoris servilis, quo quis timore suppliciorum a peccatis*

dans la genèse de la pénitence qui scandalise les protestants. Le scandale serait justifié s'il s'agissait d'une crainte pareille à celle de l'esclave maudissant la potence dont l'horreur l'empêche de voler son maître et maudissant en même temps le maître qui a dressé la potence pour protéger son bien. Il est bien vrai qu'une crainte de ce genre arrête la main sans améliorer le cœur, mais tout autre est la crainte, motif d'attrition. Le pécheur n'a pas seulement horreur de l'enfer, sa foi lui parle en même temps de la bonté et de la sainteté de Dieu. Au lieu de maudire la justice de Dieu qui a préparé l'enfer pour les anges et les hommes mauvais, il la bénit de lui avoir donné cette perspective du châtiment qui l'aide à se déprendre du péché. Bien convaincu d'une part que, pour éviter l'enfer, il lui faut un cœur détaché du vice, et sachant d'autre part que la grâce de Dieu peut seule opérer ce détachement et l'élever jusqu'à la charité, il appelle cette grâce à son secours et la demande au Père, aimé déjà d'un amour initial qui, sans avoir tout le désintéressement et la souveraine efficacité de la charité, n'en est pas moins déjà de l'amour. Pour le publicain qui s'agenouille ainsi disposé sur le pavé du temple, l'Église n'aura jamais le mépris du

retrahitur; quartus actus est motus spei, quo quis sub spe veniæ consequendæ assumit propositum emendandi : quintus actus est motus charitatis, quo alicui peccatum displicet secundum seipsum, et non jam propter supplicia ; sextus actus est motus timoris filialis, quo propter reverentiam Dei aliquis emendam Deo voluntarius offert. Sic igitur patet, quod actus pœnitentiæ a timore servili procedit, sicut a primo motu effectus ad hoc ordinato; a timore autem filiali, sicut ab immediato et proximo principio. — *Sum. theol.*, IIIª, q. LXXXV, a. 5.

pharisien. Elle n'appellera pas vertu la simple attrition, parce qu'il n'y a pas dans l'âme de vertu au sens complet du mot avant la charité [1], mais elle voit dans l'attrition et les premiers mouvements de retour à Dieu des actes qui sont déjà surnaturels, qui ont pour principe l'inspiration du Saint-Esprit, et, au lieu de repousser le pécheur meurtri qui commence à se soulever vers Dieu, elle s'incline sur lui comme le bon Samaritain et, pour l'aider à se relever, lui demande la confession et lui offre l'absolution [2].

243. L'absolution n'apportera pas au pécheur la grâce sanctifiante et la charité qui transformeront son attrition en contrition avant que cette attrition soit une détestation souveraine du péché, excluant toute volonté de le commettre à l'avenir ; telle est la doctrine de l'Église, formulée dans le texte conciliaire que nous venons de citer. Les théologiens modernes en con-

[1] La vertu proprement dite est l'inclination qui peut aboutir à des actes méritoires de la vie éternelle, les seuls actes vraiment complets et bons de notre vie humaine. Or, sans la charité et sans la grâce sanctifiante, pas d'actes méritoires et, par conséquent, pas de vertus, au sens complet du mot, avant la charité.

[2] « Quant à cette contrition imparfaite, qu'on appelle attrition, parce qu'elle a pour motif ordinaire la laideur du péché et la crainte de l'enfer et autres peines, le saint concile déclare que, si elle exclut la volonté de péché et s'accompagne de l'espoir du pardon, non seulement elle ne rend pas l'homme hypocrite et plus coupable, mais qu'elle est un don de Dieu. Elle vient d'une impulsion de l'Esprit-Saint qui n'habite pas encore, il est vrai, l'âme du pénitent, mais qui déjà le meut et l'aide ainsi à se préparer la voie du retour à la justice. Bien qu'une telle contrition ne puisse pas, par elle-même, sans le sacrement de pénitence, conduire le pécheur à la sanctification, elle le dispose à demander efficacement la grâce de Dieu dans le sacrement de pénitence. » Concile de Trente, sess. XIV, c. IV, *Enchir.*, n. 898 (778).

cluent généralement que le confesseur ne peut donner l'absolution qu'au pénitent qu'il estime arrivé à ce degré d'attrition où l'on déteste le péché plus que tout autre mal.

Nous préférons à cette opinion celle des anciens théologiens, qui vient d'être remise en lumière par l'éminentissime cardinal Billot[1] et qui est une interprétation plus fidèle de la pratique habituelle des meilleurs confesseurs. Il n'est pas nécessaire que le pénitent ait pleine conscience de la souveraineté de son attrition pour demander l'absolution. Le confesseur peut absoudre validement le pécheur chez lequel il constate un regret sincère du péché, une volonté loyale de ne plus le commettre, avant même d'être moralement sûr que ce bon vouloir ait l'intensité, difficile à ap-

[1] Voici la thèse de l'ém. cardinal : *Omnis vera attritio, etiam non appretiative summa, qua homo sincere et sine sacrilegio subjicit peccata sua clavibus Ecclesiæ, est sufficiens pars materiæ in sacramento pœnitentiæ ; ideoque potest hoc sacramentum esse validum simul et informe, et ad remotionem obicis reviviscere sicut de ipso baptismo alias dictum est. — De Ecclesiæ sacramentis*, Romæ, 1895, t. II, thesis XVI, p. 150. Les témoignages des anciens théologiens en faveur de cette thèse sont d'une autorité imposante. Notons parmi les plus graves : S. Thomas, *Suppl. IIIæ*, q. IX, a. 1 ; S. Antonin, *Summa*, pars. IIIª, tit. XIV, c. XIX ; Capreolus, *Defensiones theologiæ divi Thomæ, in IV Sent.*, dist. XVII, q. II ; Joannes a S. Thoma. *Cursus theologicus, de sacramento pœnitentiæ*, disp. XXXIII, a. 4, n. 30 à 50 ; Cajetanus, *De confessione*, q. V, *An confesio informis sit iteranda*. Il importe de ne pas confondre ce traité, édité sous le numéro 5 du premier volume des opuscules, avec le numéro 18 du même volume, intitulé : *De confessione quæstiones quinque*, où on ne trouverait pas la citation qui nous intéresse.

Les raisons données par le cardinal Billot ne sont pas moins

précier, d'une attrition souveraine et d'un ferme propos absolu. Si l'attrition sincère est en même temps souveraine, ou le devient à l'instant de l'absolution, le pécheur recevra sans délai le pardon et la grâce sanctifiante; si l'attrition n'est pas encore souveraine, l'absolution ne produira pas ses fruits de grâce, mais elle donnera la consécration sacramentelle au bon vouloir du pénitent. Le sacrement sera pour un temps, comme dit l'école, *valide et informe;* mais il arrivera souvent que, sous l'action simultanée de l'effort personnel du pénitent, de la consécration donnée par l'absolution et des grâces actuelles reçues au cours de la préparation à la prochaine communion, l'attrition du pécheur grandira ; dès qu'elle aura atteint le degré d'intensité qui brise toute attache de la vo-

imposantes que les autorités théologiques invoquées. De ces raisons dont nous conseillons de lire l'exposé nous ne citerons ici que la dernière où l'éminent théologien montre que son opinion est la seule qui soit d'accord avec la pratique des confesseurs : *Si enim verum esset, requiri ad valorem sacramenti easdem conditiones quæ requiruntur ad fructum, sequeretur in vi principii quod nobis objicitur, non esse dandam absolutionem, excepto casu necessitatis, nisi quando moraliter certo constat pœnitentem esse proxime dispositum ad gratiam. Verum, dato quod hujusmodi certitudo ex sola confessione aliquando acquiri possit, quam pauci ii essent qui licite absolverentur! Quam laboriosum et supra humanum foret ministerium administrationis pœnitentiæ! Quam anxietatibus et scrupulis plenum! Nunc autem, communiter et ubique absolvuntur pœnitentes faciliori negotio, quoties inveniuntur sincere subjicere peccata sua clavibus, cum proposito non peccandi de cætero, quin expectetur moralis certitudo an pœnitentia et propositum pertingant usque ad perfectionem requisitam pro dispositione proxima. Hujus porro praxis si legitimitatem quæras, fortasse non invenies extra principia ex veteribus theologis declarata. — Op. cit.*, p. 165.

lonté au péché, l'absolution produira tout son effet, et dans ce cœur désormais contrit la charité rentrera.

244. La confession, qui aide ainsi le pécheur à recouvrer la charité, n'est pas un acte dégradant, elle est une démarche ennoblissante. Elle est la noble satisfaction de l'âme loyale qui, obligée, par crainte du scandale, de couvrir du masque de la vertu le péché qu'elle a secrètement commis, est heureuse de pouvoir au moins une fois paraître ce qu'elle est.

« La pénitence, écrit le P. Sertillanges, se présente comme une justice que le pécheur exerce contre lui-même. On ne le traîne pas au tribunal, il y vient. Sachant que le péché est un mal, il se propose de l'abolir... Non content, pour cela, d'un repentir intérieur qui, à vrai dire, est le principal, le pécheur fait un geste qui est destiné à prouver la qualité de ce repentir puisqu'il le met à une épreuve directement proportionnée à l'offense.

« On a offensé Dieu, on s'adresse à Dieu. On a manqué aussi à l'égard de soi-même, dont on a charge, et qu'on a placé hors de la voie : on revient, s'engageant par un acte réel, plus décisif qu'un simple acte intérieur, plus capable de rompre, en opérant une coupure nette, l'automatisme auquel faisait allusion l'Écriture en disant : « qui commet le péché devient esclave du péché. » Enfin on a jeté un élément de corruption et de perturbation dans la sainte société des âmes : on déclare devant un représentant autorisé de ce groupe saint qu'on est prêt à réintégrer l'ordre, à satisfaire aux exigences miséricordieusement dérisoires d'une amoureuse justice... Si cela est bas, je me félicite de renouveler souvent cette bassesse [1]. »

[1] *Les sept sacrements de l'Église*, p. 83.

245. La confession n'est pas non plus l'intervention abusive et odieuse d'une autorité sans mandat dans le domaine intime de la conscience. L'intervention n'est pas abusive, car elle est fondée sur la volonté du Christ qui a confié à la société hiérarchisée, qui est l'Église, son œuvre de rédemption et la distribution de sa grâce par des moyens sensibles. Cette intervention n'est pas non plus odieuse. Qu'elle soit une humiliation pénible à notre orgueil, l'Église le reconnaît, mais elle nous avertit que cette peine est largement compensée par les consolations et les avantages qu'apportent au pénitent l'aveu sacramentel et l'absolution [1].

« Cette façon d'arrêter le flot du mal, écrit encore le P. Sertillanges, en lui opposant une digue réelle, visible, qui invite aux réactions intérieures par des moyens appropriés au fonctionnement à moitié automatique, à moitié conscient de l'animal humain ; qui utilise le social en faveur du moral ; qui oblige à se recueillir et à préciser son cas, puisqu'on doit l'exposer ; qui met le péché devant vous en pleine lumière, au lieu des vagues obscurités où il aimait à se tenir, afin de vivre : qui vous fait juger le mal d'autant mieux que vous le sentez jugé par autrui ; qui le dépouille de ses charmes et le rend à sa malice jugée à deux ; qui vous procure, en face de l'invisible et muette Éternité, le sentiment d'être entendu, pardonné et encouragé pour l'avenir ; qui vous donne ainsi ce réconfort, dont

[1] *Ipsa vero hujusmodi confessionis difficultas, ac peccata detegendi verecundia, gravis quidem videri posset, nisi tot tantisque commodis et consolationibus levaretur, quæ omnibus, digne ad hoc sacramentum accedentibus, per absolutionem certissime conferuntur.* — *Conc. Trid.*, sess. XIV, cap. V. *Enchir.*, n. 899 (779).

l'absence cause les découragements et les désespoirs, d'avoir devant vous une page blanche, sur laquelle vous pouvez écrire désormais un texte saint ; cette façon aussi de joindre l'amitié et la fraternité au jugement de l'âme, le confesseur se faisant le conseiller, soutien, consolateur, pourvu seulement qu'il sache son rôle et que vous sachiez, vous, requérir son aide : tout cela est peut-être d'une humanité un peu plus profonde que la confession à Dieu des protestants ; à plus forte raison que la confession à personne, sous prétexte d'indépendance et de fierté [1]. »

246. On nous objecte que la facilité avec laquelle le confesseur donne l'absolution est un encouragement au péché. Nous savons bien que malheureusement nombre de pénitents viennent à la confession sans s'y être sérieusement préparés et que certains confesseurs sont trop peu soucieux de réclamer des pécheurs et de provoquer dans leurs âmes les sentiments exigés pour la bonne réception du sacrement. Les absolutions données en pareilles conditions sont certainement plus nuisibles qu'utiles à la moralité chrétienne, nous en convenons. Mais ce n'est pas la faute du sacrement, c'est celle des hommes qui en abusent. Croit-on qu'on obtiendrait davantage de ces pénitents peu sérieux, en rétablissant les rigueurs de l'ancienne pénitence? Ce serait bien mal connaître l'humanité et son histoire : ceux qui aujourd'hui se confessent sans dispositions suffisantes auraient été, au IVe siècle, au nombre des pécheurs dont saint Ambroise écrivait : « La plupart de ceux qui, conscients de leurs péchés par crainte du châtiment futur, demandent la pénitence,

[1] *Op. cit.*, p. 88.

sont retenus par la honte d'une prière publique, dès que la pénitence leur est déterminée[1]. » Sous quelque forme que se présente la pénitence, elle n'arrivera jamais à triompher de toutes les faiblesses des cœurs partagés qu'on trouvera dans tous les temps essayant d'allier le service de Dieu et du monde.

On nous dit enfin que l'usage actuel de la confession auriculaire prête à de graves abus : conseils maladroits, gros de conséquences dommageables, interventions indiscrètes, liaisons dangereuses. Nous ne nions pas la possibilité de ces abus ; c'est cette possibilité qui rend l'Église si soucieuse de l'instruction, de la vertu, de la piété de ses prêtres, si prudente dans la distribution limitée des pouvoirs de confesser, si sévère dans la répression des écarts qu'on peut lui signaler et dont elle prescrit rigoureusement la dénonciation. Mais si la simple possibilité d'abus devait suffire pour qu'on supprimât une institution, il ne faudrait tolérer ni les médecins, ni les avocats, qui peuvent abuser de la même façon des relations très intimes qu'ils ont avec leurs clients. Il ne s'agit pas de savoir si les abus sont possibles, mais s'ils sont si fréquents qu'ils ne soient pas largement couverts par la grandeur et la multiplicité des services que rend aux âmes le confessionnal catholique. Or les abus sont en fait si rares que nombre de catholiques passent leur vie entière sans se heurter à un seul et que nous en appelons en toute confiance à l'expérience de ceux-là mêmes de nos lecteurs qui, un jour ou l'autre, auraient eu à souffrir de la maladresse d'un confesseur, certains qu'ils ne nous démentiront pas, quand nous affirmons

[1] *De pœnitentia*, l. II, c. IX, *P. L.*, t. XVI, col. 517.

que le mal, dont la confession peut être l'occasion, n'est rien en face des trésors de consolation, de réconfort, de paix et de lumière qu'elle apporte aux âmes. Nous oserions presque en appeler à l'expérience de nos frères dissidents eux-mêmes. Les chefs de la Réforme ont gémi publiquement sur le fléchissement des mœurs qui a suivi, en Allemagne, l'établissement du protestantisme ; la suppression du confessionnal ne serait-elle pas une des causes de cette augmentation d'immoralité ? Par contre, ne voyons-nous pas les ritualistes anglicans se louer des bienfaits de l'usage de la confession rétabli dans leur Église ? Ils en retireraient encore plus de profit spirituel s'ils avaient toutes les grâces promises aux ministres autorisés du Jésus qui le premier a dit : « Allez en paix, vos péchés vous sont remis ».

CHAPITRE VI

LES FINS DERNIÈRES

247. *L'enseignement de l'Église.* — I. Le jugement particulier. 248. *L'agonie.* — 249. *Le jugement.* — II. Le ciel. 250. *Les objections.* — 251. *Pas d'égoïsme dans l'espoir du ciel.* — 252. *Accord de l'espérance et de la charité.* — 253. *Pas d'ennui dans la jouissance du ciel.* — 254. *Ce qu'est la joie.* — 255. *La joie de la connaissance de Dieu.* — 256. *La joie de l'amour de Dieu.* — 257. *La joie de la fraternité des saints.* — 258. *La joie du repos en Dieu.* — III. L'enfer. 259. *Les objections.* — 260. *La raison profonde de l'éternité de l'enfer est dans l'état d'immobilité où l'orientation de notre vouloir, toujours variable en cette vie, se fixe à l'heure de la mort.* — 261. *L'éternité de l'enfer n'est pas une injustice.* — 262. *La peine du sens : le feu de l'enfer n'est pas un feu métaphorique; le témoignage de l'Écriture.* — 263. *Le témoignage des Pères.* — 264. *L'enseignement de la théologie : le feu réel de l'enfer n'a, avec notre feu, qu'une similitude d'analogie.* — 265, *Ce que valent les images sous lesquelles on représente l'enfer.* — 266. *La peine du dam; sa vraie mesure.* — 267. *L'ignorance dans l'esprit des damnés.* — 268. *La haine dans le cœur des damnés.* — 269. *La miséricorde de Dieu vis-à-vis des damnés.* — IV. Le purgatoire et le nombre des élus. 270. *Sans le dogme du purgatoire, l'opinion du tout petit nombre des élus serait seule défendable.* — 271. *Comment l'expiation temporaire du purgatoire concilie les exigences de la miséricorde et de la justice.* — 272. *Le mystère du péché contre le Saint-Esprit source de crainte et de confiance.* — 273. *Les convenances de la prière pour les morts.* — V. La fin du monde. 274. *Notre monde finira par le feu.* — 275. *Nous ne pouvons pas prévoir cette catastrophe.* — VI. La résurrection. 276. *Les objections.*

247. « C'est inéluctable loi que les hommes meurent une fois, après quoi vient le jugement [1] »; jugement d'autant plus redoutable qu'il peut nous condamner pour toujours et qu'il est sans appel. De l'instant de la mort dépend notre éternité. « L'arbre, qui tombe au midi ou au nord, reste à la place où il est tombé [2]. »

Si, à cette heure décisive, nous n'avons pas au cœur la charité, nous entrons dans un enfer éternel où il n'y a plus de repentir et où nous souffrirons à la fois de la privation de Dieu, peine morale du *dam*, et du tourment du feu, peine du *sens*.

Si, au contraire, nous mourons en état de grâce, nous sommes assurés de jouir éternellement de la vision de Dieu, dans la mesure déterminée par le degré de charité que nous avons à notre entrée dans la vie de l'au-delà. Cette jouissance ne commencera pas cependant avant que nous soyons tout à fait purs, c'est-à-dire dégagés de toute affection désordonnée au bien créé et libérés de toute dette vis-à-vis de la justice de Dieu. C'est au purgatoire que les élus, qui n'auraient point cette pureté parfaite, devront achever

[1] Hebr., ix, 27.
[2] Eccl., xi, 3

leur purification dans des souffrances temporaires plus dures à supporter que celles de la vie présente.

La récompense des bons et la punition des méchants ne seront cependant complètes qu'après la résurrection et le jugement général qui clôra l'histoire du monde et les vicissitudes de la lutte du bien et du mal. Ce sera la manifestation éclatante du triomphe définitif des bons glorifiés dans leurs corps aussi bien que dans leurs âmes et de la ruine non moins définitive des méchants dont les corps ne reprendront vie que pour recevoir leur part du châtiment des péchés dont ils auront été l'instrument.

Tel est, dans l'Église catholique, l'enseignement du magistère ordinaire sur les questions si angoissantes de notre vie d'outre-tombe. Nous disons : magistère ordinaire, car, sur ces questions, il y a relativement peu de définitions solennelles ou même de décrets pontificaux. Les Symboles de foi parlent de la fin du monde, du jugement général, de l'existence du ciel et de l'enfer. L'éternité des peines de l'enfer est solennellement enseignée au IVe concile de Latran (1215[1]). Une constitution dogmatique de Benoît XII définit que les âmes recevront leur récompense ou leur châtiment dès l'instant qui suit la mort, sans qu'elles doivent attendre jusqu'à la résurrection et au jugement général[2]. Le concile de Trente[3] rappelle que nous

[1] Cap. I, *De fide catholica*, *Enchir.*, n. 429 (356). Déjà le pape Vigile, au VIe siècle, avait condamné l'opinion origéniste de l'enfer temporaire et de la conversion finale des damnés. *Enchir.*, n. 211.

[2] Constitution *Benedictus Deus* (29 janvier 1336), *Enchir.*, n. 530 (436).

[3] Sess. XXV, *Decretum de purgatorio*. *Enchir.*, n. 983 (859).

devons croire à l'existence du purgatoire et à l'utilité de nos prières et bonnes œuvres pour le soulagement des trépassés, mais ne dit rien de la nature de leurs souffrances. Enfin, un décret de la Sacrée Pénitencerie (30 avril 1890) prescrit de refuser l'absolution aux pénitents qui s'obstineraient à déclarer que les paroles de l'Écriture mentionnant le feu de l'enfer « ne sont qu'une métaphore pour exprimer les peines intenses des damnés[1] ». Ce sont les seuls points de la doctrine catholique des fins dernières au sujet desquels l'autorité ecclésiastique ait eu à intervenir. Mais, pour n'avoir pas toutes été l'objet de définitions et de décrets, les quelques propositions dogmatiques, que nous avons énoncées plus haut, ne s'en imposent pas moins toutes à la croyance catholique. C'est pour les défendre contre les objections des incroyants et contre les erreurs d'interprétation qu'y mêlent certains croyants, que nous allons dire brièvement ce

[1] Voici ce qu'écrit, au sujet de ce décret, M. l'abbé Michel, professeur de dogme à l'Institut catholique de Lille : « Tout à fait à dessein, nous avons laissé de côté la décision de la Sacrée Pénitencerie du 30 avril 1890, parce qu'une telle décision est d'ordre disciplinaire et non doctrinal. Le cas proposé par un curé du diocèse de Mantoue était celui-ci : « Un pénitent déclare « à son confesseur que selon lui ces termes : *feu de l'enfer*, ne « sont qu'une métaphore pour exprimer les peines intenses des « démons. Peut-on laisser les pénitents persister dans cette opi- « nion et les absoudre ? » Et la Sacrée Pénitencerie a répondu qu' « il faut les instruire avec soin et ne pas absoudre ceux qui « s'obstinent » (*hujusmodi pœnitentes diligenter instruendos esse et pertinaces non esse absolvendos*). La décision étant disciplinaire ne propose authentiquement aucune doctrine ; on ne peut pas cependant ne pas reconnaitre qu'elle soit d'un grand poids pour confirmer la thèse traditionnelle. » *Dictionnaire de théologie hocatlique*, art. *Feu de l'enfer*, t. v, col. 2218.

que la théologie nous enseigne sur le jugement particulier, le ciel, l'enfer, le purgatoire, la fin du monde, la résurrection, le jugement général et le règne final du Christ et de ses fidèles.

I. — Le jugement particulier

248. « Immédiatement après la mort, l'âme paraît devant Dieu pour être jugée. » Ainsi s'expriment de nombreux catéchismes diocésains. Cette proposition est très exactement formulée; mais le commentaire qu'en font nombre de prédicateurs et de catéchistes, l'imagerie dont ils entourent la simple et sublime réalité du jugement particulier donnent lieu à certaines idées fausses qu'il importe d'écarter.

Nous avons presque tous entendu parler du tribunal dressé dans la chambre du mourant, de Notre-Seigneur lui apparaissant, de l'ange gardien et du démon discutant devant le juge le cas de la pauvre âme qui attend tremblante la sentence de miséricorde ou de condamnation, et beaucoup de ceux auxquels on a présenté ce développement imaginatif pensent qu'à l'instant du jugement, l'âme voit Notre-Seigneur ou même la Majesté divine et qu'il y a vraiment discussion de la cause. La réalité est autre et, pour être moins anthropomorphique, n'en est que plus divine et plus dramatique.

La lutte du bon ange et du démon n'est pas un pur mythe, mais elle ne suit pas, elle précède la mort et le jugement, et dure tout le temps de l'agonie. L'agonie, ἀγωνία, n'est pas seulement la lutte physique du principe vital contre les forces dissolvantes qui tendent à

désagréger le composé humain, elle est encore souvent l'angoisse intérieure de l'âme luttant pour sauver sa foi et sa charité ou pour les recouvrer. Elle est cela pour tous les pécheurs et pour un bon nombre de justes. A ces derniers instants où il est encore possible à l'homme de changer d'orientation, de s'éloigner de Dieu ou de se confier amoureusement à sa miséricorde, le démon fait tous ses efforts pour éveiller ou aviver dans l'âme du mourant les doutes, les désespoirs, les regrets inutiles, les sentiments mauvais qui pourront l'empêcher de se donner à Dieu. L'ange gardien de cette âme ne met pas moins de zèle à l'encourager, à la soutenir, et, s'il en est besoin, à plaider auprès de Dieu la cause d'un pécheur qui, si coupable qu'il soit, peut encore se convertir tant qu'il n'est pas mort. Car ce n'est pas sans raison que l'Église répète au nom des mourants cette touchante prière du *Dies iræ : Qui Mariam absolvisti et latronem exaudisti, mihi quoque spem dedisti.* — « Vous qui avez absous Madeleine et exaucé le bon larron, m'avez donné pareil espoir. » La conversion du bon larron est le type des nombreuses conversions *in extremis* que la grâce de Jésus achève aux derniers instants. Cette grâce est à la fois miséricorde et justice, miséricorde en tant qu'elle sauve un pécheur qui mérite l'enfer, justice en tant qu'elle tient compte, dans une mesure pour nous mystérieuse, des bonnes actions qui recommandent le coupable à l'indulgence du souverain Juge, des faiblesses natives et des conditions difficiles de vie qui sont une excuse à ses fautes, et enfin de la prière des justes qui intercèdent pour le mourant. Cette prière, l'Église nous la demande à tous, donnons-la généreusement ; il n'est pas de misère plus

intéressante à secourir que celle du pécheur agonisant.

L'agonie morale s'achève par un acte de contrition et de charité, d'acceptation amoureuse de la grande expiation qu'est la mort, d'abandon loyal et sincère à la miséricorde de Dieu ou bien par un renouveau d'attachement au bien créé et au péché dont on ne veut pas se séparer, par un acte de désespoir ou de défiance du bien divin que le pécheur repousse une dernière fois. Cette suprême élection coïncide-t-elle avec le dernier soupir ou précède-t-elle l'assoupissement des facultés sensibles dans lequel s'achève souvent l'agonie physique? Nous ne saurions le dire; ce que nous savons seulement, c'est que le jugement n'est que la manifestation des dispositions d'âme scellées et consacrées par le dernier vouloir libre du mourant.

249. « A l'instant même où l'âme quitte le corps, en un moment, en un clin d'œil, s'ouvre le livre de la conscience par l'éveil d'une connaissance actuelle de tous les actes de la vie. Sous le regard de l'esprit, le passé apparaît tout illuminé d'un rayon de la face de Dieu ; c'est-à-dire que, par l'opération de la vertu divine, l'âme voit intellectuellement, avec une inévitable clarté, la somme de tout son mérite et démérite. Le divin Juge imprime alors en elle sa sentence en lui infusant la connaissance de la récompense ou de la peine correspondante à son mérite ou démérite, à peu près de la même façon que le divin Législateur avait imprimé dans cette même âme la loi morale par l'éveil de la conscience et la connaissance naturelle des premiers principes de la moralité. Instant assurément redoutable, dans lequel l'âme, s'éveillant des vains songes de ce monde, verra dans une seule pensée tout

ce qu'elle a mérité, tout ce qui l'attend dans la demeure de son éternité ! Plaise à Dieu que pour nous ne se réalise pas alors la parole du prophète : *Il a été pesé dans la balance et il a été trouvé trop léger* [1]. »

Trop léger sera trouvé celui en qui la lumière du jugement ne manifestera que des actes de bonté naturelle ou le souvenir d'une charité disparue et remplacée par l'égoïsme coupable des derniers instants. De lui-même, il s'en ira emporté, comme la paille du van, par le souffle désordonné de ses inclinations perverses dans le monde des damnés, en enfer, sans avoir jamais vu et sans l'espérance de jamais voir le Dieu que son instinct naturel appelle et que sa volonté repousse.

Quant à ceux qui, tout en ayant achevé leur vie morale dans un acte de charité, auront encore des fautes à expier, des inclinations naturelles à purifier, ils auront alors l'intuition de la sainteté de Dieu et de ses exigences. C'est à cette lumière et en fonction de la pensée et de l'idéal du Christ leur Sauveur qu'ils se

[1] *Tunc igitur, in ipso egressu, in momento, in ictu oculi, aperietur conscientiæ liber per actualem notitiam omnium quæ gesta sunt in vita. Tunc ponetur ante mentis oculos transactum sæculum in illuminatione vultus Dei, dum scilicet divina operante virtute, summa totius meriti vel demeriti indeclinabili claritate intellectualiter apparebit. Tunc demum a Deo judice imprimetur sententia per ingestam cognitionem præmii vel pœnæ merito vel demerito respondentis, eodem fere pacto quo a Deo legislatore impressa fuerat ipsa lex per synderesim et habitum primorum principiorum. Tremendum profecto instans, in quo a vanitatibus hujus mundi evigilans anima, uno conspectu colliget quidquid ipsam manet in dono æternitatis suæ : Utinam locus non sit scripturæ propheticæ : Appensus es in statera, et inventus es minus habens !* Ém. card. Billot, *Quæstiones de novissimis*, 3e édit., p. 52.

jugeront eux-mêmes, apprécieront à leur valeur tant de manquements et de négligences dont ils ne s'étaient pas souciés en ce monde et accepteront, en bénissant la justice de Dieu, les peines méritées du purgatoire.

Ceux-là enfin qui, non seulement seront morts en charité, mais chez qui la charité aura tout pénétré, tout purifié, tout ordonné, entreront immédiatement dans les joies du Seigneur. La même lumière du jugement, qui leur manifestera la pure beauté de leur âme, leur révélera l'enivrante beauté de Dieu et les mettra en possession des éternelles délices du ciel.

II. — Le ciel

250. Que vaut ce ciel et que vaut son espoir? Peu de chose, répondent les incrédules à l'une et l'autre question. L'espoir du ciel, comme récompense de la vertu, rabaisse le cœur humain en l'enlevant à la pratique totalement désintéressée du bien, la seule qui convienne à notre dignité morale. Le bien qu'on nous propose ne vaut guère mieux que son espoir pour les âmes assoiffées de vie. Quoi de moins vivant que la béate contemplation d'un Dieu immuablement figé dans son infinie perfection? Pour beaucoup, sinon pour tous, la paix dans la continuité d'une même vision, si amoureuse qu'elle soit, ne nous promet guère que l'ennui.

251. Eh bien, non! il n'y a pas d'égoïsme dans l'espoir du ciel et il n'y aura pas d'ennui dans sa jouissance.

L'égoïsme est un amour désordonné du moi. Le désordre peut s'y trouver à double titre. Nous nous

aimons de façon désordonnée quand nous prétendons nous servir d'un bien supérieur pour obtenir un bien inférieur, et le désordre est plus grand encore quand nous subordonnons le bien commun à notre bien particulier. Égoïstes sont les infirmières qui mesurent leur dévouement à la rétribution qu'elles attendent de leurs malades, égoïstes sont les soldats qui, considérant la guerre comme un jeu, n'exposent leur vie que dans l'espoir des récompenses assurées au courage heureux. Plus égoïstes encore sont les traîtres qui vendent pour de l'argent les secrets de la défense nationale et aussi les ambitieux qui ne travaillent au bien commun que dans la mesure où ce bien commun est l'instrument de leur grandeur personnelle, qui se servent des hommes comme de simples moyens de succès et écrasent sans pitié les petits dont les droits leur sont une gêne.

Mais il n'y a aucun de ces désordres chez la petite sœur de Charité qui s'encourage, par l'espoir du paradis, au service des malades, dans lesquels elle voit des âmes à sauver, des âmes qui représentent auprès d'elle le Seigneur Jésus auquel elle a donné toute sa vie et dont elle attend toute sa joie.

Où est le désordre ici? Il est juste et bon que le service matériel du malade soit ordonné à son salut spirituel, à son perfectionnement moral. Il est juste et bon, il est même inévitable que les actes de dévouement de la bonne sœur, tout en étant utiles à son malade, développent sa charité à elle, son amour du Maître, et lui assurent, avec une vie de grâce plus intense, une part de béatitude plus grande dans l'au-delà. Il est bon et inévitable qu'elle s'en réjouisse et que la perspective de nouveaux progrès l'encourage à

donner plus encore d'amour à ses malades, tout comme il est bon et inévitable que l'espoir d'une santé meilleure encourage le convalescent à accepter les petits sacrifices de son régime et que l'espoir de nouvelles découvertes encourage le savant à poursuivre ses travaux.

Mais, nous dit-on, la petite sœur n'aime pas ses malades et Jésus pour eux-mêmes, elle les aime pour la joie que sa charité doit lui procurer au ciel, et voilà Dieu et la vertu rabaissés au rang de moyens de satisfaction personnelle. Là est le désordre.

252. Là serait, en effet, le désordre, si l'amour d'espérance, l'amour de Dieu désiré comme notre bien excluait l'amour de Dieu et du bien moral aimés pour eux-mêmes. Or, il n'en est rien. L'amour d'espérance peut, il est vrai, précéder l'amour de charité, mais ils peuvent aussi tous deux ensemble se développer dans un même cœur. Dès l'instant où nous avons compris et senti que Dieu en lui-même et la manifestation de Dieu dans la perfection globale de l'univers sont des biens de beaucoup supérieurs à la satisfaction de notre chétive personne, à notre joie individuelle, il nous est tout aussi impossible d'aimer Dieu et le bien commun comme moyens de satisfaction personnelle qu'il nous est impossible d'aimer Dieu sans qu'il nous soit bon. Nous aimons Dieu à la fois pour lui et pour nous, comme sur terre les amis aiment leurs amis, d'une amitié à la fois intéressée et désintéressée, intéressée en ce qu'ils peuvent, sans préjudice de la noblesse de leur amitié, chercher leur joie dans le progrès de cette amitié et se servir de leurs témoignages d'affection comme de moyens qui assurent ce progrès, désintéressée en ce qu'il ne peut leur venir en pensée de faire

de leur ami un simple instrument de jouissance, un simple moyen de succès.

Il n'y a qu'apparente amitié et amour d'égoïsme chez le courtisan qui flatte le puissant pour en tirer argent et situations honorables ou chez le séducteur qui flatte la jeune fille pour se l'attacher comme un instrument de plaisir et la rejeter ensuite sans plus s'en soucier que de la bête louée pour un jour de voyage. Mais il y a amitié vraie chez le fiancé qui, tout en trouvant sa joie dans l'amour de sa fiancée, en fait le noble objet de sa sollicitude et met à son service tout ce qu'il peut donner à la créature la plus aimée après Dieu. En pareil cas, le plaisir que le fiancé trouve dans son amour pourra être la fin de beaucoup des témoignages d'affection qu'il donne à sa fiancée, mais cet amour même l'empêche de se considérer lui-même comme la fin de sa fiancée et de la tenir et traiter comme un simple instrument de satisfaction personnelle. Ainsi en va-t-il de notre amitié avec Dieu. La perspective d'une possession de Dieu plus amoureuse et, par conséquent, plus joyeuse, peut bien être l'encouragement de nos actes de charité sans que cette charité cesse d'aimer Dieu pour lui-même et consente à en faire le simple instrument de sa joie [1].

[1] On lira avec plaisir sur cette question le second article du P. Coconnier, O. P., sur *La charité*, dans la *Revue thomiste*, t. XIV, p. 1-30; on y trouvera commentés les principaux textes où saint Thomas explique comment et dans quelle mesure le fidèle, tout en se rapportant soi-même à Dieu comme fin dernière et en aimant Dieu pour lui-même, peut faire de la jouissance de Dieu dans le ciel le motif et la fin de ses actes de charité, jamais la fin du Dieu qu'il aime d'amour d'amitié. *Habens caritatem non po-*

Nous pouvons donc, sans désordre, faire nos actes de vertu pour développer en nous une charité dont le progrès rendra notre vie plus profitable aux autres en ce monde et plus heureuse dans l'éternité. Ce n'est pas l'espoir du paradis qui est un désordre ; c'est la conception d'un ordre mondial où la vertu conduirait à la mort et le vice au bonheur, qui serait une monstruosité, une monstruosité telle que Kant lui-même, un des promoteurs de la morale absolument désintéressée, a fondé sa preuve de l'existence de Dieu et d'une autre vie sur l'instinct naturel qui nous fait rejeter la possibilité d'un tel désordre.

253. L'ennui ne sera pas plus dans la jouissance du ciel que le désordre n'est dans son espoir. L'ennui, qu'amènent invariablement toutes les jouissances que nous pouvons goûter en ce monde, dès qu'elles se prolongent sans variation, a deux causes, la fatigue de l'organe matériel dont nous nous servons pour atteindre l'objet de notre jouissance et les limites mêmes de cet objet, de la joie qu'il peut nous procurer.

Dès que notre cerveau, nos nerfs ou nos muscles sont fatigués, notre joie tombe et disparaît, même la joie intellectuelle, sous le malaise grandissant d'une fatigue de plus en plus sentie ; et comme il n'est aucune de nos activités en ce monde qui n'use d'organes

test habere oculum ad mercedem, ut ponat aliquid quodcumque finem amati, scilicet Dei, hoc enim esset contra rationem caritatis, ut est amicitia quædam, nec iterum ut ponat aliquod bonum temporale finem ipsius amoris, quia hoc est contra rationem caritatis, ut est virtus ; potest tamen habere oculum ad mercedem ut ponat beatitudinem creatam finem amoris, non autem finem amantis : hoc enim neque est contra rationem amicitiæ, neque contra rationem virtutis, cum beatitudo virtutum sit finis. III Sent., dist. XXIX. q. 1, a. 4.

corporels, il n'y a pas ici-bas de joie, si spirituelle soit-elle, dont le sentiment prolongé n'amène l'ennui. Mais cette cause d'ennui n'existera plus dans la vision béatifique dont l'acte purement spirituel n'entraîne aucune de ces déperditions de force matérielle qui accompagnent toutes les opérations et jouissances du composé humain.

L'autre cause de l'ennui est dans la limite des objets de nos joies, dans la disproportion de la satisfaction qu'ils nous apportent avec l'indéfini de notre soif de bonheur. Nous buvons goutte à goutte aux jouissances de cette vie, comme nous vivons une à une les minutes dont la succession constitue le flux incessant de notre existence temporelle. Aucune de nos joies présentes ne nous satisfait complètement, aucune vérité créée ne répond à tout notre désir de savoir, aucune des bontés et des beautés auxquelles notre cœur peut s'attacher ici-bas n'épuise notre besoin d'aimer. Il s'ensuit qu'après nous être arrêtés un instant à tel ou tel bien particulier qui satisfait telle ou telle de nos inclinations, nous sentons bientôt le besoin de passer à un autre objet et de suppléer par l'indéfinie variété de la succession aux limites du bien saisissable dans l'actualité de l'instant présent. Le dégoût du bien dont nous jouissons se fait alors sentir dans la mesure où s'éveille la soif de celui auquel la jouissance actuelle nous empêche de goûter et que réclament impatiemment celles de nos facultés que cette même jouissance condamne à l'inactivité ou à la suractivité. Cette seconde cause d'ennui n'existera pas plus que la première dans la béatitude du ciel, dont la joie totale, dès le premier instant, ne laissera place à aucun désir capable de la chasser ou de la troubler.

254. Que dire de cette joie ? Elle est ineffable. Ce que saint Paul écrivait du commencement de l'œuvre divine dans l'âme des élus est bien plus vrai encore de son achèvement au ciel. « L'œil n'a point vu, l'oreille n'a pas entendu, le cœur de l'homme n'a pas senti ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment. » (Ire aux Corinthiens, II, 9.) Mais sans prétendre dire tout ce qu'est la félicité du ciel, nous pourrons peut-être en rendre le pressentiment moins vague et l'espoir plus concret, plus vivant et plus efficace, en réfléchissant quelques instants à ce qu'est la joie en général et à ce que sont en particulier les joies de vision, d'amour et de repos dont sera fait notre bonheur éternel.

Qu'est-ce que la joie? C'est la conscience de l'être. Cette brève définition paraîtra d'abord bien peu expressive. Quelques exemples suffiront à la mettre en valeur et à nous faire comprendre qu'elle s'applique à toute joie et en mesure les degrés. Pourquoi l'air vif et pur d'une matinée de printemps nous donne-t-il une belle humeur qui disparaît dès que l'atmosphère se charge quelque peu de vapeurs d'orage ? C'est qu'au matin nous nous sentons dispos, libres dans notre activité physique, tandis que, le soir, ce sentiment est contrarié par celui de la gêne que le changement atmosphérique fait peser sur nos organes et qui en diminue l'activité. Examinons une à une toutes nos impressions agréables ou désagréables, depuis les plaisirs et douleurs les plus infimes de nos sens jusqu'aux joies et peines les plus nobles de notre vie intellectuelle et morale, partout et toujours nous trouverons la joie liée à ce sentiment de l'être que nous donne une activité facile, proportionnée aux

facultés qui l'exercent, et la peine indissolublement attachée à toute conscience d'une régression vers le non-être, d'une déperdition de forces, d'un obstacle s'opposant au libre jeu de nos facultés. « Il est manifeste, écrivait saint Thomas, que tout plaisir est lié à l'opération comme à sa cause[1]. » C'est vérité d'expérience facile et à la portée de quiconque est capable de réflexion.

La joie étant la conscience de l'être, elle se graduera selon que l'un et l'autre de ses deux éléments, *conscience* et *être*, seront plus ou moins parfaits, plus ou moins riches d'actualité. La joie sera plus ou moins vive selon que la conscience sera plus ou moins facile et nette; elle sera meilleure, plus durable et source féconde de joies ultérieures dans la mesure où son objet sera une réalité plus parfaite en soi, plus capable d'enrichir et d'augmenter notre propre réalité et notre vie. Ces distinctions sont nécessaires quand il s'agit d'apprécier nos joies. Si nous sentons plus vivement les plaisirs des sens, ce n'est pas qu'ils soient en eux-mêmes meilleure source de joie, c'est tout simplement parce que les réalités inférieures de la matière sont plus accessibles à notre conscience que les réalités supérieures du monde de l'esprit. Mais, quelles que soient les distinctions à faire dans l'estimation de nos plaisirs, il nous apparaît de suite que la joie souveraine, celle dont toutes les autres ne sont qu'un pâle reflet, est en Dieu, dans la conscience amoureusement adéquate que le Père prend de son être infini par le Verbe et le Saint-Esprit. C'est à participer à cette joie que nous sommes invités et Dieu

[1] Iª IIæ, q. XXXII, art. 1, ad 1um.

nous y a préparés en nous donnant la puissance de connaître et d'aimer.

255. Bien pauvre serait notre béatitude si elle se bornait à la conscience que la vie sensitive inférieure nous donne de notre être à nous et des réactions que peuvent éveiller en notre sensibilité les contacts et les influences auxquels nous sommes soumis dans l'incessant tourbillon de l'évolution matérielle. Mais, dans les étroites limites qui semblent enfermer notre vie corporelle, Dieu a ouvert une petite fenêtre qui s'appelle l'intelligence. Grâce à cette intelligence qu'Aristote définit : *ce pour quoi nous pouvons devenir toutes choses* [1], nous enrichissons notre conscience d'être de la conscience plus ou moins vive de toutes les réalités dont nous recevons en nous la représentation. La joie de cette conscience de l'être connu pourra s'aviver encore, comme nous le dirons tout à l'heure, dans la mesure où l'être connu sera en même temps aimé, elle pourra aussi s'accompagner de déplaisir quand son objet nous apparaîtra comme un obstacle à la réalisation de certains de nos désirs; mais, quelle qu'elle soit, elle nous apportera toujours, dès le début, une satisfaction dont aucun homme n'ignore le prix. Ceux-là mêmes qui ont l'étude en horreur, parce qu'elle leur demande plus d'effort qu'elle ne leur donne de résultat, désirent vivement savoir. Si, dès le premier éveil de sa raison, l'enfant laisse tomber ses friandises pour écouter une belle histoire ; si le plus paresseux des écoliers quitte le plus aimé de ses jeux pour courir au défilé d'un régiment ; si les foules les plus incultes peuvent être lit-

[1] *De anima*, l. III, lect. x.

téralement charmées par les spectacles qui frappent leur curiosité, c'est que, pour tous, la joie de connaître est, avec celle d'aimer, la joie humaine par excellence.

Cette joie grandit dans la mesure où l'objet de notre connaissance est plus riche de réalité, à la condition toutefois qu'il soit nettement et facilement perçu. Si le théâtre et le roman ont tant d'attraits pour le vulgaire, c'est qu'en impressionnant vivement les sens et l'imagination, ils éveillent en nous la conscience facile d'une vie intensifiée par le drame qui idéalise et assemble, en quelques instants, des émotions que le réel nous donne beaucoup plus espacées et estompées par la matière dans laquelle s'écoule la vraie vie. Non moins aimées et plus réconfortantes sont les joies plus délicates du poète, de l'artiste, du savant, de l'historien, du philosophe auxquels le regard pénétrant d'une intuition intellectuelle plus puissante permet de saisir, sous les phénomènes extérieurs qui sont à la portée de tous, un peu de cette vie profonde des choses qui échappe au regard superficiel, mais qui est un reflet plus immédiat de la vie divine. Ces joies sont telles qu'elles donnent à ceux qui peuvent et savent les goûter les meilleures de leurs satisfactions naturelles; et cependant théâtre, roman, art, science, histoire et philosophie, à l'instant même où nous sommes empoignés par l'émotion qu'ils suscitent en nous, ne nous livrent qu'une parcelle infime de la vie mondiale. Totalisons ces impressions, supposons-les réunies et fondues dans la conscience parfaite de tout ce qu'il y a d'être, de vrai et de bon dans l'univers; nous ne pouvons déjà plus imaginer ce que serait pareille jouissance; elle n'est que l'ombre de la béatitude que nous vaudra la vision de

Dieu[1] qui est tout l'être et en qui tout est vie, non seulement le monde réel passé, présent et futur, mais l'indéfini des mondes possibles.

256. Cette joie de vision n'est cependant que la moitié du bonheur du ciel, car il est amour en même temps que connaissance, et nous savons par notre expérience que l'amour ajoute beaucoup à la conscience d'être, et par conséquent au plaisir que nous apporte la simple connaissance. Si vif que soit l'intérêt que nous prenons au récit des exploits d'un soldat engagé dans le drame périlleux d'une bataille, cet intérêt et le plaisir que nous trouvons à revivre en nous-même les péripéties du combat qui nous est raconté, ne sont rien à côté de l'intérêt que prend à ce même récit la mère du soldat. La lettre ou la feuille de journal que nous avions lue deux fois, elle la relira indéfiniment et toujours avec une nouvelle satisfaction. Elle a, plus profondément que nous ne pouvons l'avoir, pleine conscience de la vie de son fils, elle l'aime. Nous connaissons tous plus ou moins la vie intense de cette conscience amoureuse de l'objet qui nous a charmé. On l'appelle couramment ivresse et folie. C'est vraiment folie quand nous nous sommes laissé captiver par une créature à laquelle nous prêtons les qualités de l'infini, alors que sa bonté est toujours étroitement limitée, limitée parfois à des apparences sous lesquelles se dissimule une vie mauvaise dont le partage nous amoindrit et nous corrompt. Mais cette ivresse et cette folie sont sagesse quand

[1] Nous avons dit plus haut (Ire partie, n. 108) comment cette vision, cette claire conscience de Dieu que nous promet la foi, si mystérieuse qu'elle soit pour notre raison, ne lui paraît pas une impossibilité.

elles nous livrent au bien divin, à cette souveraine Bonté qui, après nous avoir donné l'être, veut bien encore achever son œuvre en nous associant à sa propre vie et à sa béatitude.

Écoutons ce que les saints nous disent de cette joie après les extases où il leur a été donné d'y goûter quelque peu. Voici comment sainte Catherine de Sienne parlait à son confesseur de la fin d'un ravissement où elle s'était sentie séparée de son corps et introduite au ciel : « Aussitôt que j'ai eu conscience de mon retour en ce monde, ma douleur a été si intolérable que j'ai passé trois jours et trois nuits à pleurer continuellement, sans aucune interruption. Il ne m'est pas possible d'arrêter mes larmes, chaque fois que ce souvenir me revient en mémoire. Ce n'est pas étonnant, mon Père, ce qui l'est bien davantage, c'est que mon cœur ne se brise pas à nouveau chaque jour, quand je considère l'excellence de la gloire que je possédais en ce moment, et qui, hélas! est aujourd'hui bien loin de moi[1]. »

Si l'avant-goût du ciel est si doux, qu'en sera-t-il de sa jouissance plénière et définitive? et nous n'avons parlé jusqu'ici que de son bonheur essentiel, de la vision et de l'amour de Dieu.

257. A ce bonheur s'ajoutera celui que nous trouverons dans la fraternité des élus, de ceux que nous aurons et qui nous auront aimés et secourus sur terre, fraternité dont les amitiés et les fraternités de cette vie ne sauraient nous faire comprendre tout le prix.

[1] *Vie de sainte Catherine de Sienne*, par le bienheureux Raymond de Capoue, confesseur de la sainte, l. II, ch. vi, traduction française, Paris, 1905, p. 235.

Ici-bas, en effet, la matière, avec les barrières qu'elle impose à l'expansion de nos affections les plus profondes, avec les défauts dont elle tare les meilleurs des amis, avec les malentendus et les conflits qu'elle occasionne entre ceux-là mêmes qui ont au cœur une charité des plus ardentes, embarrasse les plus douces de nos relations, et rend souvent précaire, sinon le bien essentiel, du moins le charme des fraternités et des amitiés les plus solidement fondées, de celles qui s'enracinent en l'amour de Dieu et des âmes. Au ciel, plus d'erreurs, plus d'égoïsme, plus rien que la mutuelle compénétration d'âmes où tout est lumière et charité, dans l'imperturbable sécurité d'un repos que nous ne connaissons pas ici-bas.

258. Sur cette terre, nous n'expérimentons que le repos d'épuisement, une suspension partielle et momentanée d'activité, agrémentée du regard de satisfaction qu'elle nous permet de jeter en arrière sur l'effort couronné de succès que nous venons de fournir. Ce repos n'est qu'une halte. L'incessant mouvement de la vie nous apporte presque aussitôt de nouvelles inquiétudes et de nouvelles luttes. Cette continuité du travail et de la lutte fait tellement partie de notre vie que certains esprits en sont venus à identifier ce sentiment de l'effort avec la conscience de la vie. Les uns en ont conclu que l'anéantissement ou l'inconscience pouvaient seuls nous affranchir de toute peine, d'autres ont prétendu que l'homme se lasserait vite d'un paradis sans lutte qui ne nous offrirait qu'une « félicité vide d'action et d'émotion[1] ». C'est oublier

[1] M. Henri Poincaré, dans le discours de réception à l'Académie où il fait l'éloge et reproduit ici la pensée de M. Sully-Prudhomme. Cf. la revue des *Questions actuelles*, 6 février 1909, t. C, p. 174.

que si, en ce monde, la lutte est l'occasion de nos mouvements de vie les plus intenses et par conséquent de nos meilleures joies, elle n'est pas d'elle-même vie et joie, mais menace de mort et, comme telle, source de peine. Au ciel, c'est l'amour tout seul, l'amour de Dieu clairement connu, qui suffira à porter à son maximum d'intensité notre activité vitale, et la béatitude de cette vie d'action intense trouvera son achèvement dans la pensée que l'avenir, qui ajoutera encore à notre bonheur en nous apportant la glorification du corps par la résurrection, ne nous ravira jamais un bien dont nous jouirons toujours.

Toujours, jamais; toujours aimer et être assuré de ne jamais rien perdre de ce que nous aimons, voilà la condition de la pleine sécurité et de l'ineffable repos qui donnent à notre béatitude du ciel sa dernière perfection.

III. — L'enfer

259. Toujours, jamais, toujours haïr sans que jamais le moindre espoir de pardon vienne adoucir le tourment de cette haine, voilà ce qui achève la malédiction d'un enfer qu'on ne comprend bien qu'en fonction du ciel, car il est essentiellement la mort éternelle, la privation définitive de la vie éternelle et des biens qu'elle assure aux élus.

Cette éternité de l'enfer est le gros scandale des incroyants. Ce n'est pas le seul. On nous reproche aussi le feu de l'enfer et l'imagerie grossière dont se servent nos prédicateurs pour peindre la peine du *sens* à laquelle sont soumis les damnés. Nous allons répondre

à ces deux objections par l'exposé précis de la doctrine catholique, et nous en profiterons pour rappeler une fois de plus aux croyants cette vérité trop oubliée que la peine éternelle du *dam* reste le plus dur châtiment des réprouvés.

260. La raison ne saurait démontrer par elle-même l'éternité de l'enfer, mais, informée de cette vérité par la foi, elle peut en percevoir les convenances et répondre aux objections de ceux qui trouvent cette éternité inconciliable avec la souveraine bonté de Dieu.

C'est cette bonté qui n'a pas voulu laisser l'homme dans les perpétuelles angoisses d'une vie dont l'orientation ne serait jamais fixée et qui a mis un terme au temps d'épreuve durant lequel nous pouvons progresser dans la vie éternelle qui nous est donnée ou offerte par la grâce, l'accepter ou la refuser, la perdre, mais aussi la recouvrer, à raison de la mobilité foncière inhérente aux conditions de notre vie d'ici-bas.

Notre âme, table rase au premier instant de sa création dans le corps qu'elle anime, doit recevoir, peu à peu, de la pratique de la vie du composé humain, toutes les connaissances et inclinations habituelles, c'est-à-dire toutes les déterminations de l'intelligence, de la volonté et de la sensibilité qui donneront à notre personnalité sa caractéristique individuelle définitive. Cette caractéristique se précise et se fixe de jour en jour davantage à mesure que nous vieillissons; elle n'est pas achevée tant que la vie peut nous apporter des expériences nouvelles, modifier nos sensations et nos images, et, en même temps, les inclinations intellectuelles et morales dont l'objet nous est présenté par la sensibilité. Ces vicissitudes

de la vie du composé humain, cet apport perpétuellement nouveau de l'expérience de chaque jour rend toujours possible, à nous en tenir à l'ordre naturel, un changement dans notre manière de concevoir l'univers, ainsi que nos relations avec le tout dont nous faisons partie et le Créateur dont nous dépendons, un changement aussi dans l'estimation pratique et le vouloir efficace de l'orientation foncière de notre vie. Cette possibilité de changement est telle que, dans l'état de nature pure, l'homme aurait pu revenir de lui-même à l'amour souverain de son Créateur après l'avoir offensé [1]. Notre élévation à l'ordre surnaturel ne nous permet plus, il est vrai, de nous convertir ainsi de notre propre mouvement ; nous ne pouvons pas plus nous rendre la grâce, après l'avoir perdue, que nous n'avons pu une première fois nous la donner et, si la miséricorde de Dieu n'intervenait pas, nous resterions indéfiniment dans notre péché. Mais Dieu, qui nous a donné cette capacité de conversion dans l'ordre naturel, l'a surélevée et utilisée dans l'ordre de la grâce, et, au lieu d'abandonner le pécheur à son malheureux sort, il l'appelle au repentir, à un repentir qui a ses racines dans la mobilité de notre vouloir ici-bas, mais que la grâce seule peut provoquer et rendre efficace

[1] Le pécheur n'aurait pas cependant utilisé cette puissance naturelle de conversion sans un secours particulier de Dieu. Ce secours n'aurait pas été une grâce proprement dite, parce qu'il aurait été dû à l'ensemble du genre humain, dans cet état de nature pure, mais il aurait été un bienfait spécial vis-à-vis du converti, parce qu'il n'aurait pas été dû à tel individu plutôt qu'à tel autre. *Dico, etiam in statu naturæ puræ, hominem non potuisse resurgere a peccato sine auxilio speciali naturalis ordinis.* Goudin, *Tractatus theologici*, t. II, *De gratia*, q. III, a. 8, p. 222

dans l'ordre surnaturel. C'est donc tout à la fois à la miséricorde divine et à notre condition d'homme en voie de formation, à volonté changeante, que nous devons la possibilité de pénitence qui nous est garantie jusqu'au dernier instant de notre vie terrestre.

A cet instant, notre âme change de mode de connaissance. Le corps n'étant plus là pour lui fournir les images et les émotions sensibles qui pendant cette vie éveillent, précisent, rectifient ou pervertissent nos idées et nos inclinations volontaires, elle reçoit directement, du même influx divin qui la soutient dans l'être, l'ensemble des idées qu'appelle l'état actuel de son intelligence, état individuellement déterminé par le résultat dernier de toute l'expérience de sa vie terrestre et consacré par son acte suprême d'acceptation ou de refus de l'autorité du Père céleste. Le même rayon de soleil, qui emplit l'œil sain d'un trésor d'images ravissantes de vérité, n'éveille dans l'œil malade que des impressions faussées par le mauvais état de l'organe et par son impuissance à refléter certains aspects de la réalité. Ainsi se diversifie la connaissance, selon nos bonnes ou mauvaises dispositions, dès le début de l'autre vie.

C'est donc en fonction d'idées proportionnées à ces dernières dispositions que le pécheur appréciera les peines auxquelles il va être soumis en entrant dans l'éternité. S'il n'y entre qu'avec les souillures du péché véniel ou les dettes de péchés mortels déjà réparés, quant à la coulpe, par un acte de charité, il acceptera avec une amoureuse résignation sa juste détention dans les tourments du purgatoire et son repentir permettra à la justice divine de le recevoir au ciel dès qu'il aura achevé son expiation. Il en va tout autre-

ment des âmes en état de péché mortel. L'influx divin ne saurait en tirer, sans miracle, des sentiments de pénitence, pas plus que le rayon de soleil ne peut faire mûrir des raisins sur des épines, ou donner une vision nette à l'œil malade. Les mêmes peines, qui nourrissent la pénitence des justes en purgatoire, ne font qu'entretenir et aviver la haine des damnés. L'expérience de l'enfer ne les convertit pas plus que le fouet et le cachot ne convertissent l'esclave mauvais et révolté à l'affection du maître qui a commandé le châtiment. La résurrection, en leur rendant leur corps, ne leur rendra pas les possibilités de conversion que la vie du corps nous vaut aujourd'hui, parce que le corps ressuscité n'est plus pour l'âme un instrument de formation qui conditionne activement son développement, mais un instrument de jouissance ou de châtiment qui reçoit toutes ses déterminations de l'esprit auquel il appartient. Reste la possibilité d'une intervention miraculeuse qui seule pourrait rendre au damné la contrition, la charité et le ciel. Or Dieu nous a dit qu'il ne ferait pas ce miracle, et nous ne voyons pas qu'on puisse accuser d'injustice ou d'inutile cruauté ce respect des conditions normales de l'humaine évolution.

261. Dira-t-on que l'éternité des peines est en disproportion trop manifeste avec la courte durée du plaisir déréglé qu'apporte le péché, fût-il péché de toute une vie ? Nous ne nions pas cette disproportion, c'est elle qui donne au péché son caractère de folie, mais elle n'est pas contraire à la justice. Le laboureur qui n'a pas semé en temps voulu est pour toujours privé de la moisson. Le jeune homme, qui a brisé son système nerveux dans les désordres du libertinage,

souffrira toute sa vie des conséquences de son péché. L'homme, qui a manqué sa carrière pour avoir gâché ses années d'études, pleurera inutilement à trente ans l'irréparable paresse qui l'a déclassé. En tout cela, point d'injustice. La justice n'exige pas que la peine égale en durée et en intensité le plaisir coupable, mais, forme spéciale de la loi de causalité appliquée au monde moral, elle demande que la créature libre, bien avertie de la valeur des actes qu'elle pose dans le temps, moissonne ce qu'elle a semé, recueille ce qu'elle a mérité.

Dès l'instant où s'éveille en nous le sens moral requis pour le péché mortel, nous savons que les actes posés par nous dans le temps ont valeur d'éternité, que nous jouirons éternellement de l'augmentation de vie que nous apportent nos actes de vertu. Nous aurions mauvaise grâce à nous plaindre de cette loi de bonté qui fait le prix de notre vie et nous ne nous en plaignons pas. C'est à elle que nous devons la joie de garder pour toujours quelque chose de notre passé, de ne pas appartenir tout entier au flux du temps, de n'être pas condamné à de perpétuels recommencements, et d'arriver un jour au terme de luttes qui ont leur intérêt, mais qui en auraient beaucoup moins, si nous n'avions pas l'espoir d'aboutir par elles à la sécurité du bonheur total et définitif.

Il est juste que cette loi d'éternelle vie devienne loi d'éternelle mort pour le pécheur qui refuse le bien qu'elle lui offre. L'acte moral fait dans le temps ayant valeur d'éternité doit l'avoir pour le mal comme pour le bien. Le pécheur le sait ou, du moins, peut et doit le savoir quand il renonce à la charité, à ce qu'il y a en lui de vie éternelle. N'est-il pas juste qu'il soit

privé de ce bien dont il ne veut plus et que Dieu l'abandonne quand il abandonne Dieu, quand il souhaite implicitement, ou même explicitement, qu'il n'y ait pas d'ordre moral, pas de suprême justice, pas de Dieu? Les théologiens nous disent qu'un seul péché mortel mérite l'éternelle damnation. Ils ont raison. L'enfant qui insulte son père et abandonne le toit familial est justement déshérité ; le citoyen qui trahit son pays perd justement ses droits de cité. Mais les théologiens ne nous disent pas qu'un seul péché mortel conduit de fait en enfer. C'est gratuitement qu'on leur prête la fiction d'un Dieu épiant l'homme vertueux pour le frapper et le damner au premier péché mortel de faiblesse qui lui échappe. L'Écriture et la théologie nous disent au contraire que Dieu ne veut pas la mort du pécheur, mais sa conversion, qu'il ne demande qu'à pardonner les péchés de faiblesse et que nul n'est damné qu'après avoir commis le péché contre le Saint-Esprit, c'est-à-dire après avoir abusé des grâces qui l'appelaient à la pénitence et les avoir méprisées. Peut-on trouver mauvais que la justice divine ait alors libre cours et qu'enfin le pécheur obstiné cueille le fruit de son endurcissement, et vive éternellement avec le péché dont il n'a pas voulu se séparer tant que cette facilité lui a été donnée ?

Bien loin d'être une injustice ou une cruauté, cette loi du définitif succédant à l'instabilité est une loi de miséricorde, non seulement en ce qu'elle met un terme à nos épreuves, mais à raison du secours qu'apporte la perspective de l'éternité à nos volontés chancelantes. Sans cette menace, qui leur enlève le rêve d'un perpétuel recommencement, beaucoup s'endor-

miraient indéfiniment dans le mal, ainsi qu'en témoignent les délais que mettent ici-bas les pécheurs à leur conversion, et le peu d'empire qu'a sur beaucoup d'âmes la crainte du purgatoire.

262. Il n'y a donc rien d'absurde dans le dogme de l'éternité de l'enfer; rien d'absurde non plus dans ce que l'Église nous dit de la *peine du sens*, du feu de l'enfer.

Le péché étant non seulement abandon du bien divin et faute de l'esprit, mais encore attachement désordonné au bien créé et œuvre de la sensibilité qui le provoque et qui en jouit, il est juste qu'à la peine spirituelle de la privation de Dieu, *à la peine du dam*, soit jointe la *peine du sens* qui atteint l'âme dans ses facultés sensibles et lui vient de cette même réalité créée à laquelle elle s'est indignement attachée.

On nous objecte que les témoignages scripturaires, qui parlent du feu de l'enfer, doivent s'interpréter dans un sens métaphorique, que cette interprétation s'impose, vu qu'il est impossible à un feu matériel d'atteindre la substance spirituelle des démons et les âmes des damnés avant la résurrection et qu'enfin les descriptions de l'enfer habituelles aux prédications catholiques sont tout simplement ridicules. Voyons ce que valent ces objections.

Il est bien vrai qu'à prendre isolément certains témoignages scripturaires, l'interprétation métaphorique serait possible et même parfois plus probable, comme dans le cas du texte d'Isaïe, LXVI, 24, rappelé par saint Marc, IX, 47, où il est dit des damnés que « leur ver ne meurt pas et leur feu ne s'éteint pas ». Le mot *ver*, ayant une signification métaphorique, on devrait prendre le mot *feu* dans le même sens, s'il

n'y avait d'autres témoignages qui semblent exclure le sens figuré. Tel est, entre plusieurs autres[1], le texte de la sentence prononcée par Notre-Seigneur contre les damnés dans sa description du jugement dernier. « Retirez-vous de moi; allez, maudits, au feu éternel qui a été préparé pour le démon et pour ses anges. » (Matthieu, xxv, 41.) Le feu, dont il est ici parlé, nous apparaît bien comme une entité réelle, positivement préparée par la justice de Dieu. Ce feu, différent du nôtre en ce qu'il peut atteindre des esprits, est source de tourment physique et non pas seulement symbole de peine morale, puisqu'il atteint les corps des damnés ressuscités.

263. La difficulté d'expliquer comment un feu matériel peut tourmenter des esprits a cependant occasionné quelque flottement dans l'interprétation de ces témoignages de l'Écriture. Pour Origène, il s'agit d'un feu métaphorique, symbole d'une peine purement morale et spirituelle[2]. Comme Origène a eu beaucoup de disciples, nous ne devons pas être surpris que saint Jérôme ait pu écrire : « Le feu qui ne s'éteint point est interprété par le plus grand nombre (*a plerisque*) comme signifiant la conscience des péchés qui tourmente les condamnés aux supplices[3]. Il ne faudrait pas en conclure que saint Jérôme acceptait lui-même cette opinion, car il l'a for-

[1] Cf. Matth., XIII, 42, 50; Jean, XV, 6; II Thess., I, 8; Hebr., X, 27; Jude, 7.

[2] *De principiis*, l. II, c. X, n. 4 et 5, *P. G.*, t. XI, col. 236.

[3] *Vermis qui non moritur et ignis qui non extinguitur a plerisque conscientia accipitur peccatorum, quæ torqueat in suppliciis constitutos.* — *Com. in Isaiam*, l. XVIII, c. LXVI, v. 24, *P. L.*, t. XXIV, col. 676.

mellement rejetée dans son commentaire de l'Épître aux Éphésiens (l. III, ch. v, 6), la classant parmi les vaines propositions qui flattent et trompent les pécheurs [1].

L'opinion d'Origène avait donc une certaine vogue au temps de saint Jérôme ; elle n'a cependant jamais eu de nombreux partisans parmi les représentants autorisés de la tradition. Il n'y a guère que Théophylacte qui la professe nettement [2]. Saint Ambroise est hésitant; il semble l'accepter dans son commentaire de saint Luc (l. VII, n. 205) [3], mais, dans plusieurs autres passages de ses écrits, il décrit l'enfer comme un lac de feu, d'un feu réel qui tourmente les sens [4]. Lactance, saint Augustin, saint Grégoire de Nysse, saint Jean Damascène [5], dont on a voulu invoquer le témoignage en faveur de l'opinion du feu métaphorique, nous disent bien que le feu de l'enfer n'est pas identique à celui de la terre, qu'il est de nature tout

[1] *Quia igitur sunt plerique qui dicunt, non futura pro peccatis esse supplicia nec extrinsecus adhibenda tormenta, sed ipsum peccatum et conscientiam delicti esse pro pœna, dum vermis ... corde non moritur et animo ignis accenditur, in similitudinem febris quæ non torquet extrinsecus ægrotantem, sed corpora ipsa corripiens punit, sine cruciatuum forinsecus adhibitione quod possidet. Has itaque persuasiones et decipulas fraudulentas, verba inania (Apostolus) appellavit et vacua, quæ videntur florem quemdam habere sermonum, et blandiri peccatoribus; sed dum fiduciam tribuunt magis eos ferunt ad æterna supplicia.* — *P. L.*, t. xxvi, col. 552.

[2] *Enar. in Ev. Marci*, c. ix, *P. G.*, t. cxxiii, col. 593

[3] *P. L.*, t. xv, col. 1754.

[4] *De fide*, l. II, n. 119; *In ps.*, xxxvi, n. 26, *P. L.*, t. xvi, col. 584; t. xiv, col. 980.

[5] Voir les citations de ces Pères dans *Dictionnaire de théologie* de Vacant, article *Feu de l'enfer*, t. v, col. 2200 sq.

à fait mystérieuse, mais ils n'en font pas une peine purement morale et spirituelle.

264. En cet état des témoignages scripturaires et patristiques, il serait bien étonnant qu'il y eût beaucoup d'hésitation dans l'enseignement théologique. A part un théologien du XVIe siècle, Ambroise Catharin[1], et quelques apologistes de la fin du XVIIIe siècle et du XIXe[2], tous les maîtres sont d'accord pour enseigner la réalité du feu de l'enfer comme une vérité qui, bien que non encore définie, est certaine et qu'il serait grandement téméraire de nier.

Mais si l'enseignement de la théologie catholique sur l'existence d'une peine du *sens*, d'un feu réel en enfer, est assez net et assez universel pour qu'il s'impose à la foi du fidèle, il n'en va pas de même dès qu'il s'agit de déterminer d'une façon précise la nature de ce feu et la façon dont il atteint les âmes séparées et les démons. Sur ce dernier point, les docteurs ne sont plus d'accord, ni aussi affirmatifs, et leurs propositions n'ont qu'une valeur d'opinion. Il en est même quelques-unes qu'on ne saurait plus accepter. Saint Thomas se demandait si le feu de l'enfer est de même espèce que notre feu de la terre, parce que, de son temps, les physiciens considéraient le feu comme une substance spéciale, un des quatre éléments simples qui entraient dans la composition des corps. La question ne se pose plus ainsi, puisque notre feu

[1] *De bonorum præmio et supplicio malorum æterno. Opuscula*, Lyon, 1542 (d'après le *Dictionnaire de théologie catholique*, art. *Feu de l'enfer*).

[2] Mgr de Pressy, évêque de Boulogne-sur-Mer, Emery, Moehler, Hettinger, Élie Méric. Voir les citations dans l'article précité du *Dictionnaire de théologie catholique*.

est en réalité un phénomène, un accident et non pas une substance. Aussi les théologiens modernes les moins suspects de concessions hétérodoxes[1] reconnaissent-ils qu'il n'y a pas similitude spécifique, mais seulement analogique, entre notre feu qui est effet et cause de la décomposition des corps et le feu de l'enfer qui n'est l'effet et la cause d'aucune décomposition. L'analogie entre l'un et l'autre nous paraît consister essentiellement en ce que tous deux ont une réalité objective, indépendante de l'être qu'ils atteignent dans les profondeurs de sa vie, en lui infligeant une douleur continue. Cette ressemblance analogique est insuffisante pour qu'on puisse conclure des limites de l'action de notre feu à celles de l'action du feu de l'enfer. Elle tombe donc d'elle-même, l'objection qu'on nous faisait au nom de l'impossibilité qu'il y aurait à ce que des esprits subissent l'action d'un feu matériel comme le nôtre. Nous ne pouvons déjà pas assurer qu'il soit vraiment impossible au Dieu, qui a créé nos âmes spirituelles dans un état de certaine dépendance vis-à-vis de la matière, de soumettre des esprits à l'action de notre feu matériel, à plus forte raison ne pouvons-nous pas objecter qu'il est impossible que le feu de l'enfer, dont nous ne connaissons pas la nature et les propriétés, tourmente les démons et les âmes séparées de leurs corps avant la résurrection. A en croire saint Thomas et ses meilleurs commentateurs, ce tourment serait surtout contrainte, contrainte extérieure retenant les esprits au lieu que leur assigne la justice divine et contrainte intérieure, obstacle au libre jeu de leur ac-

[1] M. l'abbé Michel, article précité, col. 2223.

tivité psychologique[1]. Mais ce ne sont là que des opinions qui ne s'imposent nullement à notre foi.

265. Si déjà les précisions que les théologiens essaient de nous donner sur la nature du feu de l'enfer et de ses peines ne sont pas articles de foi, à plus forte raison doit-on en dire autant de l'interprétation réaliste et littérale des peintures imaginatives que nombre d'auteurs ecclésiastiques et surtout de prédicateurs nous ont laissées de l'enfer. On nous reproche beaucoup cette imagerie ; elle a cependant sa vérité d'image. Sans doute on se tromperait grossièrement en prenant à la lettre les diables à queue, leurs fourches, leurs bûchers aussi bien que les divers tourments imaginés par le Dante pour concrétiser cette vérité théologique que la peine du sens en enfer sera graduée et diversifiée selon les divers genres de péché du damné. Mais on se tromperait aussi grossièrement et plus dangereusement encore en rêvant d'un enfer où on jouirait d'un certain bonheur et où on ne serait pas tellement malheureux qu'il faille se donner tant de peine pour l'éviter. C'est pour prévenir cette dernière erreur que l'Écriture, les Pères et les prédicateurs ecclésiastiques ont employé les symboles dont nous parlons. Ces symboles ont, disons-nous, leur vérité d'image; c'est-à-dire qu'en représentant l'enfer comme la fournaise dans laquelle nous pouvons nous sentir enfermés et brûlés pendant les milliers d'années que peut rêver notre imagination,

[1] *Sum. theol.*, *Suppl.*, q. LXX, a. 3 ; *Contra gentes*, l. IV, c. XC ; *De veritate*, q. XXV, a. 1 ; Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, t. IV, q. LXIV ; *De pœna dæmonum*, a. 3 ; Gonet, *Clypeus theol. thom.*, tr. VII ; *De angelis*, disp. XIV, a. 2, n. 47.

ils nous en donnent le sentiment d'effroi qui approche le plus de l'horreur que devrait nous inspirer sa mystérieuse et surnaturelle réalité. Plus grand en effet que ce tourment de milliers d'années est, pour la créature raisonnable, le malheur d'avoir manqué définitivement sa fin, de vivre éternellement dans la méconnaissance et la haine de Dieu et sous le poids de sa malédiction.

266. Ce malheur doit se mesurer tout d'abord, non pas à l'intensité de la peine positive qu'il nous cause, mais à l'étendue du bien dont il nous prive, c'est même cette mesure qui est la plus vraie. La folie ne reste-t-elle pas la plus triste des infirmités, même quand l'inconscience en adoucit la peine ? La plus douloureuse des maladies est un malheur préférable à cette totale folie qui nous met au ban de la société et fait que ceux-là mêmes qui nous aimaient le plus sont obligés de prononcer sur nous ce terrible *discedite :* « Allez-vous-en, allez-vous-en, pauvre fou, à la triste prison de ceux qu'on est obligé d'enfermer et de lier parce que la perte irrémédiable de la raison ne leur permet plus de prendre paisible part aux joies de la vie sociale ». Voilà une image assez exacte du malheur qu'emporte pour les damnés le *discedite a me* du souverain Juge. Cette redoutable sentence, en consacrant définitivement leur séparation d'avec Dieu, les envoie à l'éternelle prison de ceux qui, ayant irrémédiablement perdu la charité, sont pour toujours exclus de la société des saints que leur égoïsme troublerait. Ce n'est pas à la peine sentie du fou que nous mesurons son malheur, nous l'estimons au prix de la vie sociale dont ce pauvre malade est privé. Ce n'est pas à la peine positive de l'enfer que

nous devons mesurer le malheur de la damnation, c'est au prix du bien divin dont elle prive le méchant. Les damnés eux-mêmes ne peuvent pas avoir la pleine conscience de ce malheur ; il faudrait pour cela qu'ils eussent pu goûter un instant aux joies du ciel et de la vision béatifique.

267. Mais pour n'avoir pas la pleine conscience de leur infortune, les damnés ne sont pas pour autant exempts de peines positives. Non seulement ils souffrent de la peine du *sens*, mais la peine du *dam*, la privation de Dieu est source de douleurs pour leur esprit et pour leur cœur, douleurs proportionnées à la gravité de leurs fautes, de l'abus qu'ils ont fait des dons de nature et de grâce qui leur avaient été départis.

Ils souffriront, dans leur esprit, des ténèbres d'une ignorance qui leur sera d'autant plus douloureuse que la nature et la grâce leur auront donné une meilleure puissance et une plus grande soif de connaître. A défaut de la lumière de gloire que distribue aux élus ce soleil du paradis qu'est Jésus, de la vision de Dieu et de toutes choses en Dieu que cette lumière apporte à ceux qui en jouissent, les damnés en seront réduits à se contenter des idées correspondantes aux connaissances de science et de foi acquises en ce monde et complétées par la douloureuse expérience qu'ils font de la justice de Dieu. Ils n'auront pour perfectionner ces idées que les enseignements toujours incertains et souvent menteurs des démons et des damnés d'intelligence supérieure avec lesquels ils vivront en société. Cette maigre satisfaction de l'intelligence excitera plus qu'elle ne calmera une soif de connaître qui, tout en étant ici-bas l'occasion de nos

meilleures joies, déjà nous angoisse, et qui deviendra source d'indicible tourment pour l'esprit dégagé du tourbillon et des distractions du mouvement matériel.

268. Le cœur ne sera pas moins atteint que l'esprit. La haine impuissante et envieuse d'un ennemi qu'on avait cru pouvoir mépriser et dont le triomphe nous écrase est, de toutes les douleurs de ce monde, la plus amère et la plus poignante, d'autant plus poignante qu'on se sent moins disposé à demander grâce et plus impuissant à secouer un joug abhorré. C'est une haine de ce genre, mais autrement ardente, qui remplacera, dans le cœur des damnés, l'amour de charité pour lequel ce cœur était fait et dont il n'aura pas voulu : haine de Dieu, haine des saints, haine des autres damnés, haine et dégoût de soi-même, haine de nihiliste impuissant à supprimer le monde dans lequel il se sent broyé. En enfer, il n'y aura plus d'amour comme il n'y aura plus d'espoir.

269. Une société sans autre lien que celui d'une même haine de Dieu et des lois de vie qu'il a données à la création, voilà le monde infernal, royaume de fous furieux où le désordre n'a de limites que celles qu'y met la miséricorde de Dieu. La miséricorde de Dieu s'exerce en effet en enfer. Dieu ne permet pas aux démons et aux damnés de se tourmenter autant qu'ils le mériteraient, qu'ils le pourraient et qu'ils le voudraient, en abusant de l'être et de la vie que sa bonté leur conserve. C'est saint Thomas qui nous l'assure : « Jusque dans la réprobation des damnés la miséricorde apparaît, non pas en ce qu'elle les dispense jamais de toute peine, mais en ce qu'elle allège cette peine, ne punissant pas le pécheur autant qu'il

le mérite[1]. » Car Dieu aime encore les damnés. Si on peut dire qu'il les hait en tant qu'il leur refuse justement la vie éternelle qu'ils ont méprisée, il est vrai de dire qu'il continue de les aimer en leur conservant l'être et la vie selon cette parole de l'Écriture : « Vous aimez, Seigneur, toutes les choses qui sont et ne haïssez rien de ce que vous avez fait[2]. »

Voilà un enseignement qu'il nous faut retenir. N'en concluons pas cependant que le saint Docteur partage l'erreur de ceux qui rêvent d'un bonheur relatif pour les damnés, il nous dit trop souvent que leurs peines dépassent toutes celles de ce monde. Que si nous ne comprenons pas comment, en ces conditions, la miséricorde et l'amour de Dieu s'exercent vis-à-vis des damnés, c'est que nous ne connaissons à fond ni le mystère du péché, ni celui de la psychologie de l'enfer.

IV. — Le purgatoire et le nombre des élus

270. Nous ne savons rien non plus du nombre des élus. L'opinion presque unanime des Pères et des anciens théologiens est pour le petit nombre des élus, comparativement au nombre des réprouvés. Il faut bien avouer que plusieurs textes évangéliques favorisent cette opinion et que le spectacle de la vie

[1] *In damnatione reproborum apparet misericordia, non quidem totaliter allevians, dum punit citra condignum.* — *Sum. theol.*, Iª, q. XXI, a. 4, ad 1um.

[2] *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti* (Sap., XI, 25). Cf. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XX a. 2, ad 4um, et q. XXIII, a. 3, ad 1um.

semble tout d'abord l'imposer. Cependant les théologiens modernes, soucieux de reconnaître dans l'histoire du monde une manifestation plus éclatante de la miséricorde de Dieu et du triomphe de la Rédemption, opinent généralement pour le grand nombre des élus. C'est le dogme du purgatoire, avec son expiation temporaire d'outre-tombe, qui seul peut nous permettre de défendre cette seconde opinion contre la redoutable objection que lui oppose l'état manifeste de péché habituel de la grande majorité des hommes, même des baptisés.

Il est trop vrai que l'expérience justifie douloureusement la parole de Notre-Seigneur : « Large est la porte et spacieuse la voie qui conduisent à la ruine et nombreux sont ceux qui y entrent ; étroite est la porte et resserrée la voie qui conduisent à la vie, bien peu savent les trouver. » (Matth., VII, 14.) La pratique habituelle de la morale catholique, dans son intégrité substantielle, n'a jamais été et, semble-t-il, ne sera jamais que le fait d'une élite dans l'humanité. Que deviendront les autres?...

271. Parmi les autres, beaucoup seront sauvés. Le bon grain croît souvent en ce monde avec les apparences de l'ivraie, car ce ne sont pas les apôtres, ni leurs successeurs, mais seulement les anges, au dernier jour, qui pourront séparer sans erreur les enfants de Dieu et de Bélial [1]. Il y a des ouvriers de la onzième heure [2], non seulement des Madeleine et des Augustin qui ne consacrent à Dieu que la seconde partie de leur vie, mais de bons larrons que la grâce et la souffrance

[1] Matth., XIII, 24-31, 36-43.
[2] Matth., XX, 1-16.

convertissent aux dernières minutes de leur existence. Dieu seul connaît bien l'infirmité et les ressources de cette étrange nature humaine, composée d'esprit et de chair, d'un esprit aussi prompt à accepter les inspirations d'en haut que la chair est lente à les exécuter et faible dans sa défense contre les séductions d'en bas [1].

Ne nous scandalisons donc pas des merveilles de la miséricorde de Dieu ; elle est toujours justice. Pour ne point mériter, au sens strict du mot, la vie éternelle, les bonnes actions et les bons sentiments, qui, sous l'influx de la grâce actuelle, se répètent plus nombreux encore que les péchés dans la vie de beaucoup de pécheurs, n'en restent pas moins un titre de convenance aux grâces dernières de conversion. Voilà pourquoi Notre-Seigneur a pu prononcer des paroles aussi rassurantes que celles-ci : « Tout péché et blasphème sera remis aux hommes, il n'y a que le blasphème contre l'Esprit qui ne sera pas remis. Si quelqu'un dit une parole contre le Fils de l'homme, elle lui sera pardonnée, mais s'il parle contre l'Esprit-Saint, il ne lui sera pardonné ni dans ce monde, ni dans le monde futur. » (Matth., xii, 31, 32.) Il y aura donc un pardon dans l'autre monde pour tous les péchés qui ne seront pas péchés contre le Saint-Esprit. Cela veut dire que beaucoup de pécheurs de faiblesse, qui n'auront pas abusé des grâces d'en haut à ce degré qui constitue le péché contre le Saint-Esprit, recevront à leurs derniers instants, en récompense de ce qu'il y a eu de bien au cours de leur vie, les grâces de conversion qui, en leur don-

[1] Matth., xxvi, 41.

nant la contrition et la charité, leur éviteront l'enfer éternel au prix de l'expiation temporaire du purgatoire.

272. Quand y a-t-il dans une vie tel abus de grâce qu'il puisse être qualifié de péché contre le Saint-Esprit ? Quels sont ceux qui bénéficient de ces dernières grâces de conversion ? Voilà ce que nous ne pouvons pas savoir. Nous savons seulement qu'il ne faut pas juger de cet abus de grâce par le nombre et la gravité des péchés extérieurs. Beaucoup de damnés ont peut-être moins d'assassinats sur la conscience que le bon larron n'en avait quand il reçut son pardon. La gravité de l'abus des grâces s'estime, au tribunal de Dieu, non pas seulement en fonction des fautes commises, mais encore en raison des grâces intérieures et extérieures qui ont été inutilisées. A qui a plus reçu, il sera plus demandé[1]. Ne l'oublions pas et, sous prétexte que beaucoup d'autres sont encore plus coupables que nous, ne croyons pas que notre impénitence actuelle ne pourra pas devenir, en se prolongeant, péché contre le Saint-Esprit, impénitence finale et damnation.

Ayons plutôt à cœur d'entrer au plus vite par la voie étroite et de mériter les trônes promis par Notre-Seigneur à l'élite des chrétiens, à ceux qui l'auront fidèlement suivi[2]. Cette promesse de royaume est encore un signe de la miséricorde avec laquelle sera traitée l'humanité pécheresse. Si les fidèles d'élite ont des trônes, c'est qu'il y aura au-dessous d'eux une foule d'élus à gouverner, peuple de pécheurs con-

[1] Luc, XII, 48.
[2] Luc, XII, 30.

vertis, sauvés par la prière du Christ et des saints que sont ses disciples. La pensée qu'il y a un purgatoire où tous ces pécheurs de faiblesse, convertis de la dernière heure, peuvent expier leurs fautes avant d'être admis au ciel, nous met au large pour comprendre comment, en pareilles conditions, les exigences de la justice peuvent se concilier avec celles de la miséricorde.

273. Ce même dogme du purgatoire, en tant qu'il nous enseigne que les vivants peuvent venir au secours de leurs morts par la prière et les bonnes œuvres, est également en pleine harmonie avec les inclinations les plus profondément enracinées et les plus universelles de notre nature. La prière pour les morts est de tous les temps et de tous les peuples. Pour quiconque admet l'existence d'un Dieu juste et bon et d'une autre vie, il ne saurait y avoir difficulté à reconnaître la convenance de la loi d'aimable solidarité qui nous permet de payer notre dette de reconnaissance à nos chers disparus en les aidant dans l'œuvre d'expiation qu'il leur reste à fournir.

V. — La fin du monde

274. Le dogme de la fin du monde, du moins quant à la réalité de cette fin, ne suscite guère plus d'objections que celui du purgatoire, de la part de la raison. Les savants sont généralement d'accord pour prévoir que la continuation de l'évolution mondiale qui a amené la vie sur la terre, telle que nous la constatons actuellement, y supprimera cette même vie, en modifiant l'état planétaire qui la conditionne. Mais com-

ment notre monde finira-t-il? Sur ce point la science ne nous donne pas et ne peut pas nous donner de conclusion certaine. Elle ne sait pas si notre monde mourra de vieillesse, par suite du lent et continu refroidissement du système solaire, ou s'il mourra de mort violente, par le feu, à la suite de quelque trouble dans les révolutions sidérales. Le témoignage de la révélation, plus précis et plus sûr que celui de la science en ces matières, semble bien nous dire que le monde finira par le feu.

La deuxième épître de saint Pierre (c. III, 10) est, sur ce point, très explicite. « Le jour du Seigneur viendra comme un voleur. En ce jour, les cieux passeront avec fracas, les éléments embrasés se désagrégeront, la terre et les œuvres qui sont en elle seront brûlées. » Nous n'entendons pas donner à chacun des termes de ces propositions une signification scientifique précise qu'ils ne comportent pas; mais, à moins de les vider de toute signification, on doit reconnaître qu'ils annoncent la fin du monde comme une catastrophe soudaine où le feu jouera le rôle principal d'agent de destruction et de purification.

C'est tout ce que nous savons sur la manière dont notre monde finira pour faire place à la terre et aux cieux nouveaux du monde de la résurrection.

275. Nous ne savons rien non plus de la date de la fin du monde. Nous sommes même avertis par Notre-Seigneur et par ses apôtres que le mystère de cette date est impénétrable et que la fin du monde surprendra l'humanité comme la mort surprend les individus. « Le jour du Seigneur viendra comme un voleur. » Des deux catastrophes dont parle Notre-Seigneur dans le discours rapporté au chapitre XXIV de

saint Matthieu[1], l'une a des signes qui l'annoncent comme les jeunes pousses du figuier annoncent l'été[2] et qui, une fois observés et reconnus, permettront aux fidèles de s'enfuir au plus vite s'ils ne veulent pas être englobés dans le malheur des incroyants[3], c'est la ruine de Jérusalem; l'autre, la fin du monde, sera une catastrophe subite dont personne ne sait le jour et l'heure si ce n'est le Père[4], qui surprendra l'humanité comme l'a surprise le déluge[5] et qui s'abattra comme un coup de filet sur tous les habitants de la terre[6]. Les mêmes recommandations de vigilance nous mettent en garde à la fois contre les surprises de la mort et contre celles de la fin du monde[7].

Saint Jean, dans l'Apocalypse, a bien esquissé en tableaux symboliques et prophétiques les grands traits de l'histoire de l'œuvre du Christ, des luttes et des triomphes de l'Église, mais il n'a nullement l'intention de nous donner une chronologie de l'avenir et de nous dire ce que Jésus n'a pas voulu que nous sachions. Les calculs, qui prétendent se servir de ce livre pour aboutir à nous fixer d'avance la date mysté-

[1] Nous avons donné le commentaire de ce discours dans un article de la *Revue du clergé français*, 15 janvier 1907 : *Le grand discours eschatologique des Évangiles synoptiques*.

[2] ℣. 32, 33.

[3] ℣. 15-22.

[4] ℣. 36.

[5] ℣. 37-39.

[6] Luc, XXI, 35.

[7] Matth., XXIV, 43 sq.; Luc, XXI, 34 sq. — Nous avons répondu, dans notre premier volume (ch. IV, n. 46 et 47), à l'objection de ceux qui prétendent que Jésus n'a pas voulu ni annoncé la fondation de l'Église parce qu'il croyait et disait la fin du monde imminente.

rieuse de la catastrophe finale, sont pur enfantillage ; nous oserions même dire sacrilège enfantillage puisqu'ils tentent de découvrir un secret que le Christ nous dit tout à fait réservé [1].

[1] Voici ce qu'écrit saint Thomas au sujet des prévisions de la fin du monde qu'on croit pouvoir tirer des évangiles. « Ainsi que le dit saint Augustin dans sa lettre à Esychius sur le jour du jugement — les signes indiqués dans les évangiles n'appartiennent pas tous au second avènement du Christ, celui de la fin du monde ; certains d'entre eux visent le temps de la ruine de Jérusalem ; d'autres, et c'est le plus grand nombre, sont signes de la venue par laquelle Jésus vient chaque jour dans l'Église, la visitant spirituellement, en tant qu'il habite en nous par la foi et l'amour. — Les évangiles et les épitres regardant vraiment le dernier avènement du Christ ne peuvent pas non plus servir à déterminer le temps du jugement. Ces grands périls, qu'on nous annonce comme signes avant-coureurs de la venue du Christ, ont existé dès le temps de la primitive Église, tantôt plus pressants, tantôt moins. C'est pourquoi les jours mêmes des apôtres sont appelés les derniers jours, comme on peut le lire au chapitre II des Actes où Pierre applique à ce temps la parole de Joël, II : *Erit in novissimis diebus* ; et cependant depuis cette époque un long temps déjà s'est écoulé, et avec des tribulations plus ou moins grandes dans l'Église. On ne peut donc pas déterminer combien de temps nous sépare de la fin, ni à un mois, ni à un an, ni à cent ans, ni à mille ans près, comme le dit encore Augustin dans la lettre précitée. Et quand nous croirions encore qu'à la fin du monde les périls seront plus grands, nous ne pouvons pas déterminer quelle est la quantité de maux qui doit précéder immédiatement le jour du jugement ou l'arrivée de l'Antéchrist, puisque, dès le temps de la primitive Église, il y eut des persécutions si graves, et une telle abondance d'hérésies corruptives que quelques-uns crurent à l'avènement prochain et imminent de l'Antéchrist comme on le raconte dans l'histoire ecclésiastique » *Sum. theol.*, Suppl., q. LXXXVIII, a. 3, ad 2um.

VI. — La résurrection

276. La résurrection des corps, qui doit suivre immédiatement la fin du monde, prête à plus d'objections. Voici la plus spécieuse. Si la résurrection a pour but d'associer à la récompense et à la punition de l'âme le corps qui a été l'instrument de nos bonnes ou mauvaises actions, nous devons ressusciter avec le même corps que nous avions sur terre. Mais où le retrouver ? Où retrouver les molécules qui constituaient notre corps à l'instant de notre mort ? Rentrées alors dans le flux incessant du tourbillon de la matière, elles s'en sont allées reconstituer d'autres corps humains, non seulement dans le cas d'hommes mangés par leurs semblables, mais souvent aussi dans le cas de dissolution cadavérique ordinaire. Faut-il croire à une Providence qui suit toutes les molécules et les empêche d'entrer dans un corps nouveau? car s'il arrive que les mêmes molécules appartiennent successivement à deux morts, à qui les rendra-t-on à la résurrection? Bien plus, au cours de notre vie, l'élément matériel de notre corps se renouvelle plusieurs fois totalement. Est-ce notre corps de vieillard qui ressuscitera pour recevoir la rétribution des bonnes ou mauvaises actions de notre corps d'enfant ?

277. C'est précisément cette dernière objection qui va nous aider à trouver la solution des précédentes. Oui, au cours de notre vie, notre corps se renouvelle plusieurs fois et cependant notre *moi*, dans sa vie corporelle aussi bien que dans sa vie spirituelle, reste suffisamment identique à lui-même pour qu'en toute

justice l'homme d'âge mûr et le vieillard bénéficient ou souffrent physiquement des bonnes ou mauvaises dispositions données à leur corps par les vertus ou les vices de leur adolescence. Ce fait peut rester mystérieux, il n'est pas niable. Mais si déjà pendant notre vie l'identité de notre composé humain n'implique pas l'identité de tous ses éléments, si elle est conciliable avec la perte ou le renouveau de quelques-uns, pourquoi n'en dirait-on pas autant de l'identité requise pour la résurrection ? Elle n'exigera nullement la reprise intégrale de tout ce qui a pu nous appartenir et même appartenir à plusieurs au cours des années de notre vie de la terre. Cette réponse, suffisante pour tous, va se préciser et s'éclairer pour ceux qui pourront suivre le résumé que nous allons donner de la doctrine de saint Thomas sur l'information du corps par l'âme et la constitution de notre individualité.

278. Voici comment, d'après le saint docteur, l'individu humain se constitue, se développe et refait, à la résurrection, son intégrité brisée par la mort.

L'âme est créée dans les cellules embryonnaires du fœtus humain, c'est-à-dire qu'au moment où la matière de la génération est suffisamment préparée pour servir d'instrument et de corps à une âme humaine, celle-ci s'éveille sous le concours que Dieu prête à tout phénomène physiologique et qui est ici concours créateur, parce qu'il produit un principe d'activité capable de penser et par conséquent supérieur à la matière et immortel. Cette âme raisonnable devient la *forme substantielle* du fœtus humain, c'est-à-dire le principe de son être, de son unité et de toutes les activités de ses molécules, lesquelles molécules, quelle que soit la diversité de leurs propriétés or-

ganiques, sont constituées par l'union de l'âme et de la *matière première*. Cette *matière première* n'est aucune des matières tangibles qui peuvent tomber sous la perception de nos sens ou de notre imagination, elle est l'élément commun de tous les corps, la simple puissance d'être qui se retrouve, principe de passivité et d'étendue, dans toutes les réalités corporelles que nous voyons soumises, grâce à elle, aux fluctuations incessantes du devenir mondial [1].

Est-ce de cette *matière première* que l'âme nouvellement créée va recevoir les caractéristiques de son individualité ? Oui et non. Non, si on considère cette *matière première* en tant que pure *matière première*. Elle est par elle-même simple puissance d'être, incapable d'exister seule et de donner n'importe quelle caractéristique. Mais ce n'est pas dans une *matière première* isolée de toute forme que l'âme est créée et reçue, c'est dans une *matière première* existante sous la forme substantielle des cellules embryonnaires qui doivent devenir le corps de l'enfant. L'influx de l'âme nouvellement créée se substitue à celui de la forme précédente, mais cette substitution ne se fait pas sans que les propriétés actives données au composé matériel par la forme que l'âme remplace aient leur retentissement sur le nouveau composé humain. Toute forme s'adapte à la matière dans laquelle elle est reçue ; c'est de l'expérience que les scolastiques ont tiré cet adage. Il rend compte des phénomènes d'hérédité physiologique constatés dans la génération de l'homme et des

[1] Consulter l'article que nous avons donné sur *Le vivant*. I. *Le composé humain*, dans la *Revue de la Jeunesse*, 1909-1910, 1er vol., p. 395-451.

animaux. L'individualité de l'enfant, de son corps et de son âme dépendra donc tout d'abord de l'ensemble des influences et des forces qui concourent à sa génération. La *matière première*, sujet et condition de la rencontre de ces forces avec l'âme, concourt de ce chef à la formation de l'individu, mais n'en est pas le principe actif. Grâce à la réalité quantitative et à la figure extérieure qu'elle recevra désormais de l'âme, elle sera, à n'importe quel instant de la vie, la source de ce qu'il y a de sensible pour l'œil dans l'individuation extérieure du corps vivant, dans sa distinction de tous les corps voisins[1], mais elle ne sera jamais le principe de la permanence de notre identité personnelle sous cette succession d'états divers qui constitue le cours de notre vie. Le principe de cette permanence est tout entier dans l'âme aussi bien que les principes actifs de la conscience et de la mémoire intellectuelle et sensible qui sont les manifestations de cette permanence et de notre *unité foncière*.

279. Individué et caractérisé tout d'abord par l'état des cellules embryonnaires au moment où l'âme y est créée, le composé humain, tout en gardant son identité foncière, reste susceptible de déterminations ultérieures qui viennent orienter et préciser ses capacités natives. Jusqu'à l'éveil de la raison, ces déterminations ne peuvent être que la résultante des influences extérieures du climat, de la nourriture, de l'éducation qui dessinent notre tempérament physiologique sans sortir cependant des limites de variation posées par notre individualité première. Notre volonté libre, non

[1] C'est le sens de la proposition scolastique bien connue : *Materia signata quantitate est individuationis principium.*

encore agissante, n'est pour rien dans cette première formation qui a déjà cependant une grande influence sur notre vie par les images et les inclinations qu'elle met dans notre sensibilité. Mais le jour où, avec l'éveil du sens moral, notre libre arbitre prend la direction de notre vie, il reçoit la mission et le pouvoir de poursuivre et d'achever la constitution de notre individualité. Ou bien il se sert de sa maîtrise pour modérer, harmoniser nos inclinations inférieures et les soumettre si bien à la divine action de l'Esprit-Saint qu'elles deviennent capables d'utiliser toutes les influences du dehors et tous les phénomènes où les engage la vie, au profit du caractère surnaturel et divin qui sera la mesure de notre vie de gloire. Ou bien il subit, sans les gouverner, les attraits qu'éveille automatiquement en nous l'appel du monde extérieur, et c'est, à chaque fois, une diminution de notre vie supérieure, une régression vers la vie égoïste et animale qui nous mérite l'enfer et nous y conduit. Pendant que se poursuit cette lutte entre les influences d'en haut et celles d'en bas, pendant qu'au milieu de multiples alternatives de succès et de défaites notre individualité achève peu à peu de se constituer, la *matière première* court incessamment fluente sous l'emprise de l'âme, sans cesse apportée et emportée par le mouvement de notre vie physiologique. Ce flux continuel fait bien que d'instant en instant nous soyons autres, mais non pas que nous soyons un autre, parce que cette *matière première* assimilée par la nutrition, reçoit de notre âme, pendant son passage en nous, les caractéristiques *individuelles* de l'être foncier auquel elle participe.

280. Ce que fait l'opération naturelle de la nutrition

pour la *matière première* apportée par nos aliments, la résurrection le fera pour la *matière première* que la vertu surnaturelle de l'opération divine présentera à l'information de l'âme. La *matière première* du morceau de pain que nous mangeons, quelle qu'ait été son histoire, devient tout à fait nôtre, notre matière et notre corps, pour tout le temps où elle reste soumise à l'influx de notre âme. Quelles qu'aient été au cours du temps les vicissitudes de la *matière première* que reprendra notre âme, c'est bien notre corps qui sera reconstitué, parce qu'en la reprenant, notre âme lui donnera, et pour l'éternité, toutes les activités caractéristiques de notre vie corporelle individuelle.

Au moment de la mort, notre cadavre ne garde avec lui que la *matière première* du corps vivant, sans aucun des principes formels de notre individualité. Il n'a plus rien d'humain que les apparences. En réfléchissant un peu, nous ne nous laisserons pas duper par ces apparences ; nous comprendrons que la cohésion superficielle des différentes parties du cadavre et la similitude de quelques-unes de ses activités moléculaires avec celles du corps vivant cachent un changement profond de l'être foncier. Ce cadavre n'est plus un corps capable de défendre son unité, il est l'agrégat instable d'une pluralité d'éléments divers dont les activités, maintenant indépendantes, reprendront plus ou moins vite leur évolution séparée, sous l'influx dissolvant du milieu ambiant. L'âme, forme substantielle du corps, a emporté avec elle, non seulement les facultés intellectuelles, mais encore le principe actif, unifiant, déterminé et déterminant de toutes les facultés sensibles du composé humain. Qu'on lui rende une *matière première* quelconque, elle ne pourra que

reconstituer son propre corps, un corps où s'épanouiront la même conscience et les mêmes facultés sensibles qui ont été l'instrument vivant des bonnes actions et des péchés de l'âme en sa vie terrestre et qui partageront à juste titre les joies ou les peines de son éternité heureuse ou malheureuse.

Il n'est donc pas nécessaire que l'âme retrouve au jour de la résurrection la même *matière première* qu'elle a laissée dans le cadavre. Si les éléments du cadavre ont encore gardé, sous la forme de squelette distinct, quelque signe de leur ancienne appartenance au corps vivant de celui qui doit ressusciter, nous pensons que cette relation de raison, qui suffit à justifier le culte rendu par l'Église aux reliques, motivera la réinformation de la *matière première* présente en ces vénérables restes, de préférence à toute autre matière. Mais il n'y a là qu'une raison de convenance et non pas une raison de nécessité absolue [1].

Dès lors que l'âme du ressuscité peut reconstituer son propre corps, par le secours de l'opération divine, avec n'importe quelle *matière première*, le fait des molécules ayant appartenu à plusieurs hommes en ce monde ne pose aucun obstacle à la résurrection [2].

281. Il ne faudrait cependant point penser que notre

[1] Autre est le cas du cadavre du Christ. N'ayant pas cessé un seul instant de recevoir son être foncier de la personne du Verbe à laquelle il restait uni, il devait nécessairement rentrer dans la constitution du corps de Jésus ressuscité.

[2] Nous n'avons fait qu'exposer la belle thèse de l'ém. cardinal Billot sur les conditions de l'identité du corps des ressuscités, *Quæstiones de novissimis*, thesis XIII, 184. Cette thèse est le développement de principes posés par saint Thomas dans le *Contra gentes*, l. IV, c. LXXXI.

corps reconstitué avec ses caractères individuants se retrouvera dans le même état qu'avant la mort. Ce sera à la vérité le même corps, mais exerçant ses propriétés individuelles selon le mode et les conditions de sa vie nouvelle qui est la vie de la résurrection.

Ces nouvelles conditions de vie sont brièvement indiquées dans le texte suivant de la Ire épître de saint Paul aux Corinthiens, dont nous donnerons le commentaire d'après l'enseignement commun de nos théologiens. L'apôtre compare notre corps au grain qui, jeté en terre, y pourrit pour redevenir l'épi dont la graine renouvelée et multipliée se diversifie cependant selon le type du grain semé, puis il ajoute : « Le corps semé dans la corruption ressuscitera dans l'incorruption; semé dans la honte, il ressuscitera dans la gloire ; semé dans la faiblesse, il ressuscitera dans la puissance ; semé corps animal, il ressuscitera corps spirituel » (ch. XV, 43-45).

Cette description ne s'applique complètement qu'aux corps glorieux, mais les corps ressuscités des pécheurs eux-mêmes participeront à celles des modalités de la vie nouvelle qui relèvent de sa qualité de vie désormais inamissible.

Le corps semé dans la corruption ressuscitera dans l'incorruption. La corruption, aussi bien que la génération dont elle est la condition et la contre-partie, n'a plus de place dans un monde dont la vie est soustraite à l'évolution du temps. Elle appartiendra donc également à tous les ressuscités, aux méchants comme aux justes. Dans le monde de l'éternité, plus de mort, plus de naissance et par conséquent plus aucun des phénomènes de nutrition et de génération qui sont la conséquence du mouvement qui nous emporte du

berceau à la tombe. Faut-il dire aussi : plus d'organes de génération et de nutrition? Non. Ces organes se retrouveront, eux aussi, dans les corps ressuscités, dont ils sont parties intégrantes. Ils seront, chez les damnés, en même temps que le souvenir du honteux usage qui les a soumis au pêché, l'instrument des formes diverses que revêtira la peine du sens selon les divers péchés qui l'auront méritée. Ils ne procureront pas aux élus les émotions charnelles qui sont liées à leurs opérations terrestres et que nous partageons avec les animaux. Mais ils concourront avec le reste du corps à la plénitude de cette conscience mystérieuse de la vie de ressuscité, dont le charme doit compléter la béatitude de l'âme dans l'autre vie.

L'incorruption présuppose une certaine impassibilité, la résistance victorieuse du corps à toute modification qui en altérerait la substance, mais non pas cette impassibilité qui rendrait les facultés sensibles incapables de recevoir une impression quelconque.

Les corps de tous les ressuscités, désormais défendus contre toute altération, restent susceptibles de recevoir toutes les impressions sensibles qui alimenteront, chez les réprouvés, la peine du sens et, chez les élus, la joie de leur vie de sensibilité glorifiée, défendue contre toute sensation pénible.

282. *Semé dans la honte, il ressuscitera dans la gloire.* Le cadavre n'a plus rien de la beauté du corps humain ; le peu qu'il conserve d'apparences auxquelles peut s'attacher encore la complaisance que nous avions à regarder le corps vivant dont il est le misérable reste disparaît bientôt pour faire place à un

amas informe de repoussante corruption que nous avons hâte d'ensevelir. Cette ignominie n'aura qu'un temps. Au jour de la résurrection, notre corps retrouvera une beauté supérieure à celle de nos corps vivants.

Il nous charme déjà, le rayonnement de vie qui se dégage des formes, de l'harmonieuse proportion et de l'incarnat de nos corps mortels. Mais ce charme est bien diminué par les difformités manifestes qui sont en chaque individu la tare des accidents inévitables de sa génération ou de sa vie et aussi par les impressions troublantes que cette chair de péché éveille dans notre sensibilité de pécheur. Combien plus ravissante sera l'éclatante beauté du corps des élus ressuscités! Bien plus que nos corps actuels ils seront éclatants de ce rayonnement de la vie de l'âme que nous avons déjà tant de plaisir à contempler dans le regard et sur la figure de ceux que nous aimons, aux heures où une intensité plus grande de vie donne à ce regard son maximum d'expression. Tout ce qui dans notre corps actuel est difformité accidentelle ou infirmité de l'enfance, de la vieillesse, sera corrigé de façon que notre corps glorifié soit l'expression plastique aussi parfaite que possible de notre individualité béatifiée. Enfin rien ne viendra troubler l'impression de ravissement que nous donnerons et que nous recevrons dans une chair spiritualisée désormais soustraite à tout désordre passionnel. Cette glorieuse beauté, cette *clarté*, comme disent les théologiens, aura naturellement ses degrés, selon que l'âme, qui en sera la source, sera elle-même plus élevée en sainteté et en gloire. Hélas! et on comprend pourquoi, à ce privilège des élus ressuscités les pécheurs n'auront aucune part;

leur âme ne saurait communiquer à leur corps de péché une beauté qu'elle n'a pas[1].

283. *Semé dans la faiblesse, il ressuscitera dans la puissance.* Cette puissance lui viendra de sa parfaite soumission à toutes les impulsions de l'âme grâce au privilège de l'*agilité*. « Par ce don d'*agilité*, nous dit saint Thomas, le corps glorieux est parfaitement soumis à l'âme en tant qu'elle est son principe moteur; il devient tout à fait dispos et habile à obéir à l'esprit dans tous les mouvements et opérations de l'âme [2]. » Non seulement l'âme commandera si bien à son corps qu'elle lui communiquera quelque chose de la mobilité de sa pensée et le conduira très rapidement d'un lieu à un autre, selon cette parole d'Isaïe : « Ils courront sans peine et se promèneront sans lassitude[3] »; mais, à en croire saint Thomas, nous pourrons gouverner parfaitement l'impression que nous produirons sur les autres et nous rendre à volonté visibles ou invisibles, comme le Christ lui-même après sa résurrection[4].

284. *Semé corps animal, il ressuscitera corps spirituel.* Nous avons, dans ce quatrième privilège, que les théologiens appellent don de *subtilité*, la raison des deux précédents. Il ne s'agit pas ici d'une propriété qui permettrait au corps glorieux de pénétrer les autres corps en occupant le même lieu qu'eux. Saint

[1] *Sum. theol.*, Suppl., q. LXXXV.

[2] *Per dotem agilitatis subjicitur animæ, in quantum est motor; ut scilicet sit expeditum et habile ad obediendum spiritui in omnibus motibus et actionibus animæ.* — *Loc. cit.*, q. LXXXIV, a. 1.

[3] XL, 31.

[4] *In potestate glorificatæ animæ erit, quod corpus suum videatur vel non videatur.* — *Loc. cit.*, q. LXXXV, a. 13.

Thomas proteste contre cette opinion et attribue à un miracle et non à une propriété habituelle aux corps ressuscités le fait que Notre-Seigneur soit entré, portes closes, dans la salle où ses disciples étaient réunis le soir de Pâques[1]. Le don de *subtilité* donne au corps la propriété fondamentale de se laisser parfaitement compénétrer par l'influx de l'âme, non seulement en tant qu'elle est principe moteur, mais en tant qu'elle est forme substantielle et principe d'être. Cette compénétration sera d'autant plus parfaite que l'âme, comme nous le dit saint Paul, sera plus puissante, plus élevée au-dessus de la simple activité psychique qui lui appartient en sa qualité d'âme vivante, plus divinisée par le πνεῦμα, par l'action du Saint-Esprit. C'est cette action qui fait de notre âme un *esprit vivifiant*, en lui donnant une participation surnaturelle à la nature et à l'action vivifiante de Dieu, qui n'est pas seulement le Dieu vivant, mais la vie elle-même[2].

C'est de cette compénétration foncière de notre corps ressuscité par l'âme divinisée sous l'action de l'Esprit-Saint que découlent les dons de *clarté* et d'*agilité*. On comprend dès lors que les méchants n'y aient aucune part. Leur âme en révolte contre l'Esprit-Saint ne saurait en recevoir l'influx surélevant. Bien plus, il est juste qu'en punition de sa révolte, elle se sente douloureusement gênée par les difficultés que son corps de réprouvé opposera à ses impulsions.

[1] *Loc. cit.*, q. LXXXIII.

[2] I Cor., xv, 44-49. — Il y a grand profit pour ceux qui le peuvent à lire le texte dans le grec ; le latin ne rend que très imparfaitement la pensée de l'apôtre.

Les réprouvés jouiront cependant au moins une fois de l'agilité des élus. Ce sera à l'instant qui suivra leur résurrection, car l'humanité ressuscitée sera immédiatement convoquée et réunie aux grandes assises du jugement dernier.

VII. — Le jugement dernier

285. Les témoignages de l'Écriture et de la Tradition ne nous permettent aucun doute sur le fait qu'il y aura un jugement dernier, une comparution publique de tous les hommes bons et méchants devant le Christ redescendu sur terre dans une manifestation de gloire apparente au regard de tous comme l'humiliation de la croix qui l'a méritée. Il n'est pas difficile à notre raison de percevoir la convenance de ces assises solennelles où les méchants seront pour un instant les témoins terrifiés du triomphe du Christ et de ses fidèles qu'ils auront si souvent et si insolemment méprisés en ce monde. Mais où et comment se fera ce jugement ?

Où l'humanité se réunira-t-elle pour être jugée? Nous n'en savons rien. Quand Joël écrivait : « Je réunirai toutes les nations et je les conduirai dans la vallée de Josaphat ; c'est là que je siégerai pour juger toutes les nations d'alentour », il se servait du mot Josaphat, Jahvé juge, comme d'un nom symbolique qui, se vérifiant partout où Jahvé jugera, n'a aucune signification géographique précise. Ce n'est que plus tard qu'on a appliqué le nom de vallée de Josaphat au ravin du Cédron, qui sépare le mont des Oliviers de Jérusalem, et où, dès la plus haute antiquité, il y a eu

beaucoup de sépultures. Cette localisation ne s'impose donc nullement à notre croyance, et on n'a pas à expliquer comment toute l'humanité peut se rassembler dans les limites étroites de ce ravin du Cédron, qui sépare Jérusalem du mont des Oliviers.

A ceux qui désirent savoir où se fera le jugement dernier, nous n'avons pas de meilleure réponse à faire que celle de Notre-Seigneur dans le discours sur la fin du monde rapporté par saint Luc, XVII, 37 : « En quelque endroit que soit le corps, les aigles auront vite fait de s'y réunir ». Ce qui veut dire : « Soyez tranquilles, sans rien savoir à l'avance du lieu du jugement, vous en serez avertis quand l'heure sera venue, et le trouverez aussi sûrement et aussi vite que les vautours de Palestine trouvent le cadavre du chameau tombé très loin de leur repaire ».

286. Comment se fera le jugement ? Nous savons que Notre-Seigneur apparaîtra dans tout l'éclat de sa majesté, entouré des anges, des apôtres et de ceux qui, l'ayant imité de plus près par un renoncement plus absolu, auront mérité d'être comptés, comme il l'a promis, parmi les juges des tribus d'Israël. Nous savons aussi qu'élus et réprouvés seront séparés dès avant le prononcé de la sentence. Il va de soi que cette sentence ne sera pas portée pour chaque individu en particulier. Voici comme saint Augustin se représente le jugement : « Il faut penser à une illumination divine grâce à laquelle toutes les œuvres bonnes et mauvaises de chacun lui seront remises en mémoire et tomberont avec une merveilleuse rapidité sous le regard de l'esprit, en sorte que la science qui sera le fruit de cette illumination accuse ou excuse la conscience. C'est ainsi que tous et chacun seront jugés

simultanément[1]. » Notre-Seigneur prononcera-t-il oralement la sentence générale de bénédiction ou de malédiction dont il nous a parlé en annonçant le jugement, ou bien justes et méchants la liront-ils simplement dans son regard et dans leur conscience? Nous ne savons pas. Nous ne savons pas non plus où sont actuellement et où seront alors le ciel et l'enfer. Que d'autres choses encore nous ignorons et désirerions connaître sur cette vie de l'au-delà! Respectons les mystères que Dieu n'a pas voulu nous révéler et n'essayons pas de suppléer à son silence par les constructions enfantines de notre imagination. D'ailleurs il nous a dit l'essentiel, le bonheur total qu'il nous réservait et la condition de son obtention. L'important pour nous n'est pas d'essayer de nous représenter d'avance les modalités de détail de la vie bienheureuse, c'est de la mériter et Notre-Seigneur nous a dit comment nous la mériterions : en aimant pour l'amour de lui nos frères qui sont ses frères et en venant au secours de tous leurs besoins de corps et d'âme. « J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire; j'étais nu et vous m'avez vêtu; malade et vous m'avez visité; prisonnier et vous êtes venu me consoler... car en vérité, je vous le dis, chaque fois que vous avez rendu quelqu'un de ces services au plus petit de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait... Venez donc, les bénis de mon Père, posséder le royaume qui vous a été préparé dès le commencement du monde[2]. »

[1] *De civitate Dei*, l. XX, c. XIV, *P. L.*, t. VII, col. 680.
[2] Matth., XXV, 34-41.

ÉPILOGUE

Les pages de cette seconde étude se sont multipliées plus que nous n'aurions voulu, et cependant, si nous avons eu souci de répondre aux objections principales, nous avons conscience qu'on pourrait nous en présenter bien d'autres encore. Il y en a bien davantage dans les deux mille six cent soixante-dix neuf articles de la *Somme théologique* inachevée de saint Thomas, et le saint docteur n'avait pas à résoudre les objections qu'on nous fait au nom des récents progrès des sciences naturelles et historiques.

On raconte que Sully-Prudhomme, en ses dernières années, lisait avec acharnement cette *Somme théologique* pour s'efforcer d'y retrouver la foi de ses jeunes années. Efforts inutiles. Il dut fermer le livre avec cette amère réflexion : « Que tout cela est compliqué ! Comment tout cela a-t-il pu sortir de l'Évangile qui est si simple[1] ? »

Eh oui ! nous en convenons. Tout cela est compliqué et nous ne serions pas surpris que le lecteur, fatigué

[1] *Discours de M. Henri Poincaré à sa réception à l'Académie française* (28 janvier 1909), dans les *Questions actuelles*, l. c., p. 179.

des efforts qu'il aura dû faire pour suivre l'exposé cependant bien modeste et bien sommaire que nous lui avons offert, ne répète, en finissant, la parole de Sully-Prudhomme : « Que tout cela est compliqué ! »

Mais, de cette complication, ni le théologien, ni l'apologiste ne sont responsables ; elle tient inévitablement à la constitution même de notre esprit, à son mode de connaissance, à son infirmité, et en partie aussi, il faut bien le dire, à sa révolte plus ou moins sourde ou plus ou moins avouée contre la soumission que lui demande la foi. L'esprit, dans lequel tombent, comme un ferment, les simples et vivantes formules de l'Évangile, n'arrive à prendre possession de la vérité qu'on lui propose, qu'en l'analysant, en la comparant à toutes les vérités partielles qu'il puise ou croit puiser dans la multitude indéfinie des diverses impressions que lui apporte et renouvelle sans cesse la vie quotidienne. Son analyse de la vérité révélée est difficile et pas toujours très sûre, ses connaissances naturelles sont mêlées d'une foule d'erreurs et de jugements précipités, il n'est pas étonnant qu'en ces conditions la synthèse, que beaucoup ont besoin de faire entre leur croyance et les données de leur perception naturelle, occasionne des heurts et ne puisse se réaliser sans la complication des exposés théologiques qui mettent en garde contre toutes les fausses voies où l'esprit peut s'égarer.

Cette complication, tout aussi bien que la simplicité de l'Évangile, est signe de contradiction, source de vie et occasion de mort. Elle est source de vie et d'amour pour les enfants de Dieu. Le mystère qu'on leur propose ne peut les laisser indifférents. L'effort de leur

intelligence, qui cherche à le pénétrer, le leur rend plus aimable, les y attache davantage et développe même leur faculté naturelle de compréhension. Le besoin qu'ils ont de le défendre les oblige à se mieux informer des vérités naturelles qu'on prétend leur opposer et à demander au Père de toutes lumières plus de clartés encore. Les complications de la théologie et de l'apologétique leur sont donc un puissant moyen de progrès naturel et surnaturel.

Mais elles sont fatales aux jeunes gens qui, impatients du joug de la morale chrétienne ou séduits par les appels et les promesses trompeuses de la prétendue pensée libre, cherchent un prétexte pour s'évader de la maison du Père de famille. Une fois partis, il leur arrive souvent, comme à ce pauvre Sully, au bout d'un certain temps de libre vagabondage à la recherche d'une vérité qu'ils désespèrent d'atteindre, de regretter le temps où le divin Maître donnait, avec sa paix, la vérité et l'amour à leur âme confiante et pure. Ils voudraient sincèrement revenir au bercail ; mais ils se condamnent à d'inutiles efforts, s'ils veulent commencer par l'apologétique défensive, par la discussion des difficultés qu'on peut opposer à la foi, et chercher dans cette discussion des raisons de croire qu'elle ne saurait leur donner.

C'est folie de ne vouloir aller à Jésus qu'après avoir discuté et résolu toutes les objections qui peuvent nous venir à l'esprit. Ces objections sont aussi nombreuses que peuvent l'être nos ignorances et nos erreurs dans l'un et l'autre ordre de connaissances naturelles et surnaturelles. Elles peuvent nous paraître pour l'instant insolubles, non point parce qu'elles le sont, mais parce que nous n'avons pas les éléments de

solution. Dans l'impossibilité où nous sommes d'avoir présente à l'esprit la science universelle qui seule nous donnerait la synthèse parfaitement unifiante dans laquelle disparaîtraient toutes les objections ; c'est au plus aimant, au plus puissant, au plus sûr Maître de vérité, au Crucifié ressuscité qu'il nous faut aller d'abord et tout droit. Il faut y aller avec toute notre âme, avec notre raison sans doute, qui trouvera, dans quelques lectures sérieuses d'apologétique positive, ses raisons de croire, mais aussi avec notre cœur, avec le besoin et le désir du don divin, avec le souci de nous en rendre de moins en moins indignes par la pratique de la morale évangélique. Plus l'enfant prodigue mettra de simplicité à son retour, plus vite il retrouvera la douce lumière du pays natal, la réconfortante chaleur du foyer paternel.

Qu'on nous permette de citer encore un épisode de la vie de Sully-Prudhomme. C'est M. Frédéric Masson qui le raconte dans le discours prononcé à la réception d'Henri Poincaré, le 28 janvier 1909 :

« Il y a quatre ans, un jour de printemps, nous allâmes avec Coppée au travers des jardins embaumés, sous la verdure nouvelle, dire à Sully, qui ne pouvait plus bouger de Châtenay, un affectueux bonjour. Quelle était l'horreur de ses souffrances physiques, on ne se pouvait tromper aux angoisses qui passaient sur son noble visage, à l'agitation continuelle de son corps infirme, aux contractions lamentables de ses pieds, aux temps que prenaient sa parole haletante; mais, plus que le corps, l'âme semblait misérable. Quelque effort que nous fissions pour attirer la causerie à des sujets qui jadis l'intéressaient, il revenait constamment à la mort et au

par delà la mort. Il disait comme il s'était reposé dans la foi chrétienne, comme il y avait trouvé d'heureuses promesses, comme il s'en était détaché et comme, depuis lors, il avait erré sur les chemins du doute, sans parvenir, dans son amour pour le divin, à rencontrer nulle part une certitude qui satisfît également son imagination et sa raison ; il interrogeait et il pressait, voulant savoir si, à nos cœurs, nous portions la même blessure. Et lorsque Coppée, qui, jusque-là, dans le petit cabinet de travail si étouffé, s'efforçait en gaieté pour remonter Sully et le distraire, devenu tout à coup très grave, répondit, dans une affirmation convaincue : « Moi, je crois », lui, tourné, le regardant de ses beaux yeux où passait une admiration jalouse et levant ses pauvres mains, dit seulement : « Ah ! Coppée, vous ne savez pas comme vous êtes « heureux ! »

« Et quand, sortis de la maison, du jardin, sans nous être dit un mot, tant nous étions remués par ce double martyre, nous nous retrouvâmes sur le Chemin-des-Princes, Coppée, allumant une cigarette et d'un regard prenant possession des arbres, des fleurs, de l'azur du ciel, de la félicité vivante de la nature printanière, fit comme s'il continuait la conversation : « Et puis, c'est bien plus simple. »

« Et peut-être qu'aussi, à Sully-Prudhomme, quand vint l'heure du suprême départ, cela parut plus simple[1]. »

Oui, plus simple, mais à la condition que, répondant à l'appel d'une grâce dernière, le sympathique poète philosophe ait joint à son désir de Dieu le sentiment

[1] *Questions actuelles*, l. C, p. 211.

de notre impuissance à trouver seuls la pleine vérité et du besoin que nous avons de Dieu pour le pain de l'âme comme pour le pain du corps, à la condition qu'il ait enfin redit avec une âme d'enfant : *Notre Père qui êtes aux cieux.*

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE

LES MYSTÈRES DU SALUT

I. La Trinité et l'Incarnation, la Vierge Mère.

II. La Rédemption et ses fruits de grâce.

III. Les Sacrements.

IV. Les Sacrements (*suite*). — L'Eucharistie.

V. Les Sacrements (*suite*). — La Pénitence.

VI. Les Fins dernières.

TABLE ALPHABÉTIQUE

des principales questions traitées dans les trois volumes

Les nombres en chiffres romains indiquent le volume, ceux en chiffres arabes notent le paragraphe. L'indication du volume n'est pas répétée quand les numéros successifs d'un même alinéa appartiennent au même volume.

BX 1751 .H85 1921 v.2 SMC
Hugueny, Etienne,
Critique et catholique
47231567
AWU-7012

